مدخل في مناهج الدراسات المعاصرة في

السياسة الشرعية

(النظام السياسي الإسلامي)

إعداد

عبد الحق التركماني

محتوى البحث

مقدمة.

الفصل الأول- السياسة الشرعية: الماهية، والتاريخ، والموضوعات.

  المبحث الأول: مصطلح السياسة الشرعية: التاريخ والدلالة.

  المبحث الثاني: المعيار في معرفة الكتب المعاصرة في السياسة الشرعية.

  المبحث الثالث: أوائل الكتب المعاصرة في السياسة الشرعية.

  المبحث الرابع: موضوعات الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية.

الفصل الثاني- مناهج الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية.

  المبحث الأول: المنهج التغريبي.

  المبحث الثاني: منهج التفسير السياسي للإسلام.

  المبحث الثالث: المنهج المقارن بين الشريعة والقانون.

  المبحث الرابع: المنهج الفقهي الأصيل.

  خاتمة: النتائج والتوصيات.

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

الحمد لله ربِّ العالمين، وأشهد ألَّا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، إله الأولين والآخرين، وأشهد أنَّ محمدًا عبدُه ورسوله الأمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعدُ: فقد تشرَّفتُ بدعوةٍ كريمةٍ من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت للمشاركة في المؤتمر الذي تقيمه الوزارة تحت شِعار: «السياسة الشرعية ومستجداتها المعاصرة» ببحثٍ عن الكتابات المعاصرة في السياسة الشرعية. ولا تخفى سعة هذا الموضوع، وكثرة الكتابات فيه، وتنوُّع أبوابه، وتشعب فروعه، وقد أشرفتُ على ساحله فوجدته بحرًا متلاطم الأمواج، حريٌّ أن يُفرد برسائل جامعية، وتنشأ له قواعد بيانات مرجعيَّة، ثمَّ إنه يتعذَّر على مثلي وأنا نائي الدَّار عن الحواضر الإسلامية أن أضع يدي على تلك البحوث والمؤلفات في أيام معدودة؛ فرأيتُ أن أجعل بحثي «مدخلًا» عن إسهامات المعاصرين في هذا الباب، بذكر أشهرها، وتمييز طرقها ومناهجها. وأرجو أن يكون كافيًا للمقتصِد، وأساسًا للباحث المجتهد؛ يبني عليه بتكميل نقصه، والزيادة في شواهده واقتباساته.

لقد جعلتُ بحثي هذا في فصلين:

الأول منهما بمثابة التمهيد، حيث حدَّدتُ فيه مفهوم السياسة الشرعية، وتاريخ المصطلح، وموضوعاته، ثم حاولت تحديد المعيار الذي يُعرف به الكتابات المعاصرة عمَّا سبقها من الكتب التراثيَّة، منوهًا إلى كثرة فروعها، مبيِّنًا الموضوع الذي عُنيتُ بالكتابة عنه، وهو النظام السياسي للدولة المسلمة.

أما الفصل الثاني: فقد بيَّنت فيه مناهج المعاصرين في دراستهم للسياسة الشرعية، واقتصرتُ في ذلك على أربعة مناهج، لشهرتها، ووضوح مسالك أهلها، وهي: المنهج التغريبي، والمنهج الحركيُّ، والمنهج المقارن بين الشريعة والقانون، والمنهج الشرعيُّ الأصيل. ولا ادَّعي أنَّ هذا التقسيم جامعٌ مانعٌ، وإنَّما أردتُ به التمثيل، فهو قابل للاستدراك. وختمت بحثي بالنتائج والتوصيات، وبالله تعالى التوفيق، ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾.

كتبه

عبد الحق التركماني

بريطانيا: ١٤٣٤/٥/٢٣هـ

الفَصْلُ الأَوَّلُ

السياسة الشرعية: الماهية، والتاريخ، والموضوعات

المبحث الأول

مصطلح السياسة الشرعية: الدلالة والتاريخ

يرجع لفظ: «السياسة» إلى مادَّة: (سوس) الدَّالة على ثلاثة معانٍ: الأول: الفساد. والثاني: الطبيعة والجِبلَّة والخِلْقَة والسجيَّة. والثالث: التدبيرُ، والقيام على الشيء بما يصلحه. ومن هنا قالوا لمن يقوم على الدواب ويروِّضُها: السائس، والسياسةُ فِعلُه. ومن المجاز: سُسْتُ الرعيةَ، سِياسةً: أمرتُها ونهيتُها. وساس الأمرَ سياسةً: قام به. ويقال: فلانٌ مجرَّبٌ قد ساس وسيس عليه، أي: أَدَّبَ وأُدِّبَ(١). وفي حديث أسماء بنت أبي بكرٍ الصدِّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنها كانت تسوس لزوجها الزُّبير بن العوَّام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الفَرَسَ، فقالت: لم يكن من الخدمة شيءٌ أشدَّ عليَّ من سياسة الفرس، كنتُ أحتشُّ له، وأقوم عليه، وأسوسُه(٢). فهذا المعنى أصيل في الاستخدام العربي، ونجده في المعاجم القديمة مثل: «العين»(٣).

---

(١) انظر: تاج العروس للزَّبيديِّ، طبعة الكويت (مادة: سوس)، وقد ذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر: ١٩٧٩م، (٣/ ١١٩)؛ أنَّ مادة (سوس) ترجع إلى أصلين، هما المعنيان الأولان، وجعل المعنى الثالث راجعًا إلى المعنى الثاني، فقال: «وأمَّا قولهم: سُسْته أسُوسُه؛ فهو محتملٌ أن يكون من هذا، كأنه يدلُّه على الطبع الكريم ويَحمِله عليه».

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٢٤)، ومسلم (٢١٨٤).

(٣) العَين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٠)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (٧/ ٣٣٦) (مادة: سوس).

لا نجد في القرآن الكريم لفظ «السياسة»، بل لم يرد فيه من مادة (سوس) شيء[١]، ونجده في موضع واحدٍ من الميراث النبويِّ، وذلك في قول النبيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلَّما هلك نبيٌّ، خَلَفَه نبيٌّ، وإنَّه لا نبيَّ بعدي**»[٢]. أي: كان الأنبياء يتولَّون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية[٣].

وبهذا الاستخدام اللغوي أيضًا يرد اللفظ في بعض الآثار عن السلف الصالح، مثل: قول عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: قد علمتُ وربِّ الكعبة متى تهلك العرب؛ إذا ساس أمرهم مَنْ لم يصحب الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يعالج أمر الجاهلية[٤]. وقول عمرو بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يصفُ أول ملوك الإسلام وخيرهم: معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا بأنه: الحسن السياسة، الحسن التدبير[٥]. ونجدُ الشافعيَّ (ت: ٢٠٤) يقول: سياسة الناس أشدُّ من سياسة الدوابِّ[٦]. ويقول ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠) في تعريف «الربَّانيِّ»: هو الجامع إلى العلم والفقه البصرَ بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دنياهم ودينهم[٧].

---

(١) انظر: المعجم المفهري لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، دار الكتب المصرية: (١٣٦٤)، ص(٣٧٠).

(٢) أخرجه البخاري (٣٤٥٥)، ومسلم (١٨٤٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، المطبعة المصرية بالأزهر: (١٣٤٩) (١٢/ ٢٣١).

(٤) أخرجه محمد بن سعد في الطبقات الكبرى، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت: (١٩٦٨م)، (٦/ ٤٢٧).

(٥) ذكره محمد بن جرير الطبري في تاريخ الرسل والملوك، دار الآثار، بيروت: (١٣٨٧)، (٥/ ٦٨).

(٦) أخرجه الخطيب البغدادي (٤٦٣) في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ت: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ص(٣٤٤).

(٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن وهو تفسير الطبري، دار هجر، مصر: ١٤٢٢، (٥/ ٥٣١)، [آل عمران:٧٩].

إنَّ التتبُّعَ والاستقراءَ لاستخدامات كلمة «السياسة» في الصدر الأول؛ يدلُّنا على أنَّها لم تحمل أيَّ دلالة اصطلاحية فقهيَّة كانت أو اجتماعية، فلم تستخدم إلا بالمعنى اللغوي الدال على التدبير والتصرُّف والمعاناة والمداراة والرعاية(١). ويبدو لنا أنَّ المعنى الاصطلاحيَّ نشأَ بعد ذلك نتيجة التأثير الفارسي في الدولة العباسية أي بعد سنة (١٣٢) فصار مرادفًا لكلمة: الملك والسلطة، أي: الإدارة العامة للدولة، ثم نشأ عنه معنًى أخصُّ من هذا، يدلُّ على التدابير والعقوبات والتعزيرات التي يفرضها السلطان أو نائبه فيما يراه الأصلحَ في إدارة شؤون الناس. حتى صار قولهم: فلان عالم بأمور السياسة، ومتبحِّر في علم الأمور السياسية؛ بمعنى: عالم بالجنايات. وفي هذا يقول دُوزي(٢): ولتفسير هذا المعنى لا بدَّ أن نعرف أنَّ الكلمة العربية «سياسة» ومعناها تدبير وإدارة، قد أصبحت عند الفرس تدل على العقوبة التي تفرضها الشريعة(٣)، ولنذكر كلام كاترمير(٤) فهو يقول: كانت الشدة ولا نقول القسوة المبدأَ الأساسيَّ دائمًا في تدبير الأمور عند المشارقة، فالكلمة التي تعني الإدارة قد اتَّحدت مع الكلمة التي تعني قوة وشدة تتخذها الحكومة، وهي جوهر فنِّ إدارة الناس(٥).

---

(١) انظر: تاج العروس (مادة: رعي، عني)، ولأبي هلالٍ العسكري (المتوفَّى نحو سنة: ٣٩٥) في الفروق تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة: ص(٢٧ و١٩٧) كلمة مفيدة في الفرق بين التدبير والسياسة.

(٢) رَينْهَارْت دُوزِي Reinhart Dozy (١٨٢٠-١٨٨٣م): مستشرق هولندي شهير، من عمالقة جامعة لايْدِن، اشتهر بدراسة تاريخ المغرب العربي والأندلس. له مؤلفات كثيرة، أشهرها: تكملة المعاجم العربية. جوَّد عبد الرحمن بدوي ترجمته في موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٩٣م، ص(٢٥٩).

(٣) يحيل دوزي هنا إلى معجم مونج. ولم أتبيَّنه!

(٤) أتيين مارك كاترمير Etinne Quatremere(١٧٨٢-١٨٥٧م): مستشرق فرنسي عني بالتاريخ الإسلامي، ونشر عددًا من المخطوطات العربية. ترجم له عبد الرحمن بدوي في موسوعة المستشرقين (٤٤٦).

(٥) تكملة المعاجم العربية نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد: ١٩٧٩-٢٠٠٠م، (٦/ ١٨٦).

وعندما تُرجم للخليفة جعفر المتوكِّل (٢٣٢-٢٤٧) كتابُ أرسطو طاليس إلى الإسكندر المقدوني في إدارة مملكته، سمَّاه مترجموه بكتاب: «السياسة»(١)، ممَّا يدلُّ على استقرار معنى هذا المصطلح قبل هذا التاريخ عند أرباب الدولة وكتَّابها، بخلاف الفقهاء الذين لم يجرِ هذا اللفظ على ألسنتهم في بحوثهم الفقهية، حتَّى أننا لا نجد له أثرًا في موسوعة الإمام الشافعيِّ (١٥٠-٢٠٤) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (الأُم)، لكن نقدِّر أنَّهم أدركوا تطوُّر هذا المصطلح والتوسُّع في استخدامه، مما حمل الإمام المحدِّث الفقيه محمد بن إسحاق بن خُزيمةَ (٢٢٣-٣١١) رَحِمَهُ ٱللَّهُ على تسمية أحد كتبه بكتاب: (السِّياسة)، والاقتباسات التي وصلتنا منه تدلُّ على أنَّه جمع فيه الأحاديث والآثار المتعلقة بالخلافة والإمارة ونظام الدولة وأحكام العلاقة بين الراعي والرعية(٢).

---

(١) نشر سامي سلمان الأعور صورة عن مخطوطة للترجمة العربية بخط محمد الشيرازي، دار العلوم العربية، بيروت: ١٤١٥، ويرى نصر محمد عارف في: «في مصادر التراث السياسي الإسلامي» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: ١٤١٥ ص(١٢٧)؛ أنَّها لإخوان الصفا، أما كتاب أرسطو فقد ذكره ابن النَّديم (ت: ٤٣٨) في «الفهرست» ت: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت: ١٤١٧، ص(٣٤٥)، وطبع بعنوان: «السياسات» نقله من الأصل اليوناني: أوغسطينس بربارة البويسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت: ١٩٥٧م، وطبع أيضًا بعنوان: «السياسة» ترجمه من الإغريقية: بارتلمي ستانهيلير، ثم إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة: (د. ت).

(٢) ذكر كتاب السياسة ونقل عنه في أكثر من خمسين موضعًا: ابنُ حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢) رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موسوعته الحديثية: إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة تحقيق جماعة بإشراف: زهير بن ناصر الناصر، مركز خدمة السنة والسيرة ومجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤١٥، والمواضع المذكورة بأرقام الأحاديث: (١١٨١، ٢٤٥٦، ٣٢٦٦، ٣٩٦٣، ٣٩٦٥، ٣٩٦٦، ٤٣٢٢، ٤٥٣٥، ٥٤٨١، ٥٦١٣، ٩٤١١، ٩٨٨٩، ١٠٨٧٧، ١١٦٦٥، ١١٦٩٠، ١٢٠٢٥، ١٢١٣٦، ١٢٢٧٦، ١٢٣٩٨، ١٢٦٧٣، ١٣٤٨٧، ١٣٥٧٠، ١٣٦٢٠، ١٣٨٠٨، ١٤١٣٠، ١٤٤٧٥، ١٤٦٦٤، ١٤٧٦٢، ١٥١٣٦، ١٥١٣٧، ١٥٤٦٢، ١٥٦٥١، ١٥٧٤٥، ١٥٨٥٩، ١٥٨٨٩، ١٦٢٠٥، ١٦٢٢٩، ١٦٥٥١، ١٦٦١٥، ١٦٧١٦، ١٦٧٩٩، ١٦٨٩٣، ١٧٢٢٦، ١٧٤٥٥، ١٧٥٤٧، ١٧٥٦٤، ١٧٧١٤، ١٧٨٤٣، ١٨٢٢٩، ١٨٨٤٨، ١٨٨٥٢، ٢٢٨٢١، ٢٣٥٠٢). =

وعندما ألَّف أبو الحسن عليُّ بن محمد بن محمد بن حبيب الماورديُّ (٣٦٤-٤٥٠) رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابه الشهير في نظام الدولة الإسلامية، اختار له اسم: (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، ولم يستخدم فيه لفظ «السياسة» إلا في (٢٢) موضعًا، أكثرها بالمعنى العام وهو أقرب إلى أصله اللغوي من ذلك قوله في صدر كتابه: «أما بعد: فإنَّ الله جلَّت قدرته ندب للأمة زعيمًا خلَّف به النبوةَ، وحاط به الملةَ، وفوَّض إليه السياسة، ليصدر التدبيرُ عن دينٍ مشروع»، وقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(١)، لكننا نجده يشير في مواضع إلى المعنى الخاصِّ، فيقولُ في أحكام الجرائم: «الجرائم محظوراتٌ شرعيَّةٌ زجر الله تعالى عنها بحدٍّ أو تعزيرٍ، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية». وذكر في مباحث هذا الباب وجوهًا: «يقع بها الفرق في الجرائم بين نظر الأمراء والقضاة في حال الاستبراء وقبل ثبوت الحدِّ لاختصاص الأمير بالسياسة، واختصاص القضاة بالأحكام»(٢).

ومع فساد الزمان، وانتشار الظلم والمعاصي؛ تمادى الولاة في استعمال «السياسة» في معاملة الرعية، وتوسعوا في ذلك حتَّى وقعوا في الظلم والبغي بغير حقٍّ، وخالفوا

= وابن حجر يذكر كتاب ابن خزيمة في جميع هذه المواضع باسم «السياسة»، ولا نعرفُ تمام عنوانه، ونجزم أنه كان مجرَّدًا عن وصف «الشرعية». ولأبي محمد ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦)، كتاب السياسة، مفقودٌ، والنصوص القليلة التي حفظها لنا ابن رضوان المالقي (ت: ٧٨٣) في الشهب اللامعة في السياسة النافعة، وابن الأزرق الغرناطي (ت: ٨٩٦) في بدائع السلك في طبائع الملك؛ تدلُّ على أنه في الأحكام السلطانية، على طريقة الفقهاء وأهل السياسة والدولة، لا على طريقة المحدِّثين. ويسمَّى أيضًا بكتاب: الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواجب منها، أو: والندب والواجب منها، ونرجِّح أنَّ لابن حزم كتابًا آخر باسم: «السياسة» لكن موضوعه: سياسة النفس، وهو غير كتابه: الأخلاق والسير. راجع مقدِّمتي لكتابه: التقريب لحدِّ المنطق دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٨، ص(٣٠).

(١) الأحكام السلطانية تحقيق: د. أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت: ١٤٠٩، ص(٢، ٣).

(٢) الأحكام السلطانية (٢٨٥، ٢٨٧). وهذا النصُّ نفيسٌ جدًّا، ولعلَّه أوَّلُ تأسيسٍ فقهيٍّ لمصطلح «السياسة» بالمعنى الخاص.

الأحكام الشرعية، مدَّعين أن تصرفاتهم بمقتضى «السياسة» التي تصون هيبة الدولة، وتردع المفسدين، وتحفظ أمن المجتمع. وقد كشف الفقيه ابن الجوزيِّ البغدادي (ت: ٥٩٧) عن هذا المسلك الرديء، فقال في بيان تلبيس إبليس على الولاة والسلاطين: «إنه أي الشيطانُ يُحسِّنُ لهم العملَ برأيهم، فيقطعون من لا يجوز قطعه، ويقتلون من لا يحلُّ قتلُه، ويوهمهم أنَّ هذه «سياسةٌ»، وتحت هذا من المعنى: أنَّ الشريعة ناقصةٌ، تحتاج إلى إتمامٍ، ونحن نتمُّها بآرائنا! وهذا من أقبح التلبيس؛ لأنَّ الشريعة: سياسةٌ إلهيةٌ، ومحالٌ أن يقع في سياسة الإله خللٌ يحتاج معه إلى سياسة الخلق، قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، وقال: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرعد:٤١]، فمدَّعي السياسةِ: مدَّعي الخلل في الشريعةِ، وهذا يزاحم الكفر. وقد رُوِّينا عن عضُد الدولة أنَّه كان يميل إلى جاريةٍ، فكانت تُشغل قلبه، فأمر بتغريقها، لئلَّا يشتغل قلبه عن تدبير الملك. وهذا هو الجنون المطبِقُ، لأن قتل مسلمٍ بلا جرمٍ لا يحلُّ، واعتقاده أنَّ هذا جائزٌ كفرٌ، وإنْ اعتقده غير جائزٍ لكنه رآه مصلحةً؛ فلا مصلحةَ فيما يُخالف الشرع»⁽¹⁾.

وهكذا ظهر مصطلح «السياسة» في مقابل «الشريعة»، كما يقول ابن تيمية (ت٧٢٨) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمتفلسفةُ جعلوا بإزاء الشريعة: الفلسفةَ، والملوكُ جعلوا بإزاء الشريعة: السياسةَ، وأما الفقهاءُ والعامةُ فيخرجون عمَّا هو عندهم الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادةَ، أو المذهب، أو الرأي»⁽٢⁾. ويقول تلميذه ابن القيِّم (ت٧٥١) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعةٍ وسياسةٍ، كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقلٍ ونقلٍ، وكلُّ ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح

---

(١) تلبيس إبليس دار الفكر، بيروت: ١٤٢١، ص(١١٨-١١٩).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمعها: عبد الرحمن بن قاسم وابنه رَحِمَهُمَاٱللَّهُ، الطبعة القديمة: (١٩/ ٣٠٨).

وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها»(١).

ثمَّ نجد أنَّ المقريزيَّ (ت٨٤٥) رَحِمَهُ ٱللَّهُ رأى أن لا يُغفل هذا الأمرَ وهو يسجِّل واقع المجتمع الإسلامي في عصره، فأفرد له فصلًا في «خِطَطِه» صدَّره بقوله: «اعلم أنَّ النَّاسَ في زمننا بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام يرون أن الأحكام على قسمين: حكم الشرع، وحكم السياسة...»(٢).

هذه الظاهرةُ الخطيرةُ هي التي وجَّهت الفقهاء إلى العناية بالسياسة بالمعنى الخاصِّ، وبحث أصولها وضوابطها حتى لا تكون خارجة عن شريعة الله تعالى، مخالفة لحكمه. ولعلَّ في الحوار الذي جرى بين أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وفقيه شافعيٍّ؛ ما يعين على فهم هذه النازلة وموقف الفقهاء منها:

قال ابن القيِّم: «وقال ابن عقيل في (الفنون): جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنَّه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعيٌّ: لا سياسة إلا ما وافق الشرعَ! فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناسُ أقربَ إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا نزل به وحيٌ. فإن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي: لم يخالف ما نطق به الشرعُ؛ فصحيحٌ، وإنْ

---

(١) أعلام الموقعين دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١١، (٤/ ٢٨٥).

(٢) المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار» لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي، تحقيق: أيمن فؤاد السيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن: ١٤٢٣هـ، (٣/ ٧١٣-٧١٨). فصل (ذكر أحكام السياسة)، قال المقريزي في وصفه: «وهو فصلٌ عزيزٌ»، وهو كذلك، فإنَّه ضمَّنه بحثًا نفيسًا عن وجه استخدام العامة في عصره للفظ السياسة، حيث بيَّن أنهم أخذوه من لفظ: «ياسَة» وهو اسم قانون جنكيز خان، فلا يقصدون به تلك الكلمة بوضعها العربيِّ، وقد أصاب المقريزي في إخباره عن أهل عصره، ولا ينافي ذلك كون كلمة «السياسة» عربية صحيحة، ولم ينف المقريزي أصلها العربيَّ، فما ذكره عبد العال أحمد عطوة في المدخل إلى السياسة الشرعية (١٣)، من أن المقريزي قال: إن كلمة «سياسة» ليست عربية، وإنما هي معرَّب الكلمة «ياسة»... من الخطإِ على المقريزي، وقد أخذه عن محمود عرنوس في كتابه: تاريخ القضاء في الإسلام ص(١٩٤-١٩٥)، إذ أحال إليه.

أردتَ: لا سياسة إلا ما نطق به الشرعُ؛ فغلطٌ، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحدُه عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريقُ عثمان المصاحفَ فإنه كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الزنادقة في الأخاديد، ونفيُ عمر لنصر بن حجاج». ويعلِّق ابن القيِّم على كلام ابن عقيل بقوله: «وهذا موضعٌ مزلَّةُ أقدامٍ، ومضلَّةُ أفهامٍ، وهو مقامٌ ضَنْكٌ، ومعترَك صعْبٌ، فرَّط فيه طائفةٌ؛ فعطَّلُوا الحدود، وضيَّعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة، لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحقِّ، والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنها حقٌّ، مطابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله! إنَّها لم تناف ما جاء به الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة؛ أحدثوا من أوضاع سياساتهم شرًّا طويلًا وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمرُ، وتعذر استدراكه، وعزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك. وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوَّغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وكلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بَعَثَ الله به رسولَه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأَنْزلَ به كتابَه»(١).

---

(١) أعلام الموقعين (٤/ ٢٨٣)، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية ت: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة: ١٤٢٨ (١/ ٢٩)، وبدائع الفوائد الطبعة المنيرية (٣/ ٦٧٣)، ولكلامه تتمة طويلة، وإنما أوردت منه ما يفي بغرض البحث.

واستفاد ابن فرحون المالكي (ت: ٧٩٩) من ابن القيم في تمييزه للسياسة الشرعية عن غيرها، فقال في تبصرة الحكام مكتبة الكليات الأزهرية: ١٤٠٦، (٢/ ١٣٧): «والسياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشرع يُحرِّمها، وسياسة عادلة تُخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرًا من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية. فالشرعية تجب المصيرُ إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها، وهي باب واسع تضل فيه الأفهام...» وذكر نحو كلام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ.

ونخلُصُ من هذا إلى أن «السياسة الشرعية» هي كما عرَّفها ابن عقيل: «ما كان فعلًا يكون معه الناسُ أقربَ إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا نزل به وحيٌ». وفي تعريف ابن نُجيم الحنفيِّ (ت: ٩٧٠) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «السِّياسة هي: فعلُ شيءٍ من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليلٌ جزئيٌّ»(١).

واستقرَّ عند الفقهاء استعمال المصطلح بهذا المعنى الخاصِّ، وأولُ كتاب يحمل هذا العنوان هو: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لشيخ الإسلام أبي العبَّاس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية النميريِّ الحنبليِّ (ت: ٧٢٨)(٢)، قال في صدره: «هذه رسالةٌ مختصرةٌ فيها جوامع السِّياسة الإلهيَّة، والإيالة(٣) النبوية، لا يستغني

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق المطبعة العلمية، القاهرة: ١٣١١، (٥/ ١٣). وراجع النقولات في تعريف السياسة الشرعية في المدخل إلى السياسة الشرعية للشيخ عبد العال أحمد عطوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: ١٤١٤ ص(٢٠) وما بعدها. وهذا المبحثُ خارج عن موضوعنا، وإنما ذكرنا منه ما يخدم غرض بحثنا.

(٢) طبع في المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٢ في (٨٠) صفحة، ثم تتابعت طبعاته، وهو في مجموع الفتاوى (٢/ ٢٤٤-٣٩٧).

هذا؛ ولا يغرنَّكَ ما ذكره الدكتور فؤاد عبد المنعم في مقدمته لكتاب دَدَه أفندي الآتي ذِكره: من أنَّ أول رسالة في السياسة الشرعية هي للوزير طاهر بن الحسين بن رزيق الخزاعي (ت: ٢٠٧)، بعنوان: «الوصية في الآداب الدينية والسياسة الشرعية»، فقد وهِمَ في هذا وغلِطَ، فالعنوان المذكور من اختراع إسماعيل باشا البغدادي (ت: ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م) في: إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون اسطنبول: ١٩٤٥م، (٢/ ٧١١)، وذلك أنَّه وجد ابن خلدون (ت: ٨٠٨) قد ساق في المقدمة تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، القاهرة ١٩٥٧م، (٢/ ٧٧٥)، وتحقيق خليل شحادة وسهيل زكَّار، دار الفكر، بيروت: ٢٠٠١م (١/ ٣٧٨)؛ رسالةَ الخزاعيِّ، وصدَّرها بقوله: «ومن أحسن ما كُتب في ذلك وأُودِعَ كتابُ طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرَّقَّة ومصر وما بينهما. فكتب إليه أبوه طاهر كتابه المشهور، عهد إليه فيه، ووصَّاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية، والسياسة الشرعية والملوكية، وحثَّه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغني عنه ملك، ولا سوقة. ونص الكتاب:..». فاخترع البغداديُّ من هذا السياق عنوانًا لوصية الخزاعيِّ.

(٣) **الإيالة**: السياسة يقال: آل الأمير رعيَّته من باب: قال، وإيالًا أيضًا أي: ساسها وأحسن رعايتها. مختار الصحاح (مادة: أول)، وبمعناه أيضًا: «الإِبالة» بالباء الموحدة، لما فيه معنى الولاية، وأصله من رعاية الإبل. =

عنها الراعي والرعية..». وتبعه تلميذه ابن القيِّم (ت: ٧٥١) بكتابه: «الطُّرُقُ الحُكْمية في السِّياسة الشَّرعية»⁽١⁾، ولم يقتصر بحثهما على التعزيرات التي لا نصَّ عليها، بل توسَّعا في البحث على عادتهما فأجادا وأفادا، وهذا بخلاف ما نجده بعنوان: «السِّياسة الشرعية» لبعض علماء الحنفية؛ مثل: طوغان الشيخ المحمدي الحنفي (من علماء القرن التاسع)، وإبراهيم بن يحيى دَدَه أفندي (ت: ٩٧٣ أو ٩٧٥)⁽٢⁾، فإنهم اقتصروا في الغالب على البحث في إطار المفهوم الخاص للمصطلح.

وأخيرًا نجد أنَّ مصطلح «السياسة الشرعية» قد أخذ مكانه في كتب المتأخرين في القضاء والأحكام، فابن فرحون المالكي (ت: ٧٩٩) جعل القسم الثالث من كتابه «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» في السياسة الشرعية، وكذلك صنع علي بن خليل الطرابلسي الحنفي (ت: ٨٤٤)، في كتابه: «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام»⁽٣⁾.

=انظر: تاج العروس (مادة: أبل) (٢٧/ ٤١٧). ووقع في التعليق على السياسة الشرعية لابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، مدار الوطن، الرياض: ١٤٢٧ ص(١٦)؛ وهمٌ، يصحَّح من هنا.

(١) طبع قديمًا طبعة حجرية بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٣١٧ في (٣٠٧) صفحة، ثم توالت طبعاته، وأحدثها وأحسنها طبعة دار عالم الفوائد، مكة المكرمة: ١٤٢٨، بتحقيق: نايف بن أحمد الحمد.

(٢) راجع عن الكتابين: في مصادر التراث السياسي الإسلامي (١٨٩، ٢٠١).

(٣) إن المصنَّفات في السياسة والملك والأحكام السلطانية وموضوعاتها المختلفة كثيرةٌ جدًّا، قد تصدَّى الباحث نصر محمد عارف إلى صنع قائمة شاملة بها في كتابه القيِّم: في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، بلغ بها إلى (٣٠٧) عناوين، منها المفقود والمخطوط والمطبوع. وللدكتور محمد عبد القادر أبو فارس في صدر كتابه القاضي أبو يعلى الفرَّاء وكتابه الأحكام السلطانية مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٠٠ دراسة في التعريف بعددٍ كبيرٍ من مصنفات المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين. وفي كتاب: الفكر السياسي الإسلامي للدكتور عادل ثابت، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية: ٢٠٠٢م، في (٢٨٨) صفحة، دراسة موسَّعة عن مناهج المتقدمين، وفيه بعض التخليط في تصنيف تلك المناهج والتمييز بين أصحابها.

المبحث الثاني

المعيار في معرفة الكتب المعاصرة في السياسة الشرعية

يجدُ الباحث صعوبة بالغة في وضع حدٍّ زمنيٍّ لبداية التصنيف المعاصر في السياسة الشرعية، فمسيرة التصنيف لم تنقطع، ومعيار «العصر الحديث» يختلف بحسَب توجُّهات الباحثين الدينية والفكرية والسياسية، فمن يحملون همَّ الإصلاح والتجديد الديني يرون أنَّ ظهور دعوة الإمام محمد بن عبد الوهَّاب (١١١٥-١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣-١٧٩١م)، وما كان لها من آثار كبيرة في العالم الإسلامي كلِّه في العودة إلى عقيدة التوحيد الخالصة ونبذ الشرك والخرافات والبدع؛ هي البداية الحقيقية للعصر الحديث، وهي بداية انطلقت من قلب الجزيرة العربية، دون تأثير خارجي، وقبل أن تطأ المنطقة قدم محتلٍّ أجنبيٍّ(١).

أما دعاة القومية والوطنية فيرون أن العصر الحديث يبدأ بالحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م)، فقد كان لها: «الأثر الأول في تكوين مصر الحديثة»(٢)، وجاء بعد ذلك حُكمُ محمد علي باشا (١٨٠٥-١٨٤٨) الذي يعدُّ مؤسِّسَ مصر الحديثة، وفي عصره بدأت القوانين الوضعية تزاحم الأحكام الشرعية، وتأسست المحاكم التي تحكم بغير شرع الله عَزَّوَجَلَّ(٣)، وكانت الدولة العثمانية قد دخلت في تلك المدَّة في مرحلة الضعف، وبدأت القوانين الأوروبية تتسلَّلُ إلى قضائها وإلى ولاياتها في العالم العربي والإسلامي، ففي عام (١٨٤٠م) صدر أول تقنين في بلدٍ إسلاميٍّ، مستمَدًّا من مصادر أجنبية، وهو

---

(١) في دراسة أثر الدعوة الإصلاحية النجدية؛ يراجع على سبيل المثال: عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، للدكتور صالح بن عبد الله العبود، المجلس العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٨.

(٢) انظر: تاريخ العصر الحديث: مصر من محمد علي إلى اليوم، لمحمد صبري، مطبعة مصر، ط(٢) ١٩٢٧م ص(٢٤).

(٣) راجع شرح ذلك في: الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية، للدكتور عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمَّان: ١٤١٢ ص(٦٧) وما بعدها.

قانون العقوبات العثماني الذي نقل الكثير عن القانون الجنائي الفرنسي الصادر سنة (١٨١٠م)، وتتابع صدور القوانين الوضعية (١٨٥٠) و(١٨٥١) و(١٨٥٨) و(١٨٦١) و(١٨٨٠) وشملت أحكام الجنايات والأراضي والتجارة والمحاكمات وغيرها، واستمرَّ الأمر في انحدارٍ حتَّى سقوط الدولة العثمانية وقيام الجمهورية التركية (١٩٢٤م) على أُسس علمانية، قضت على البقية الباقية من الأحكام والأنظمة الشرعية(١).

لقد كانت نتيجةً طبيعيَّةً أن تؤثِّر مدنيَّة الغرب وتقدُّمه وتغلُّبه في نفوس كثير من «المغلوبين»، بحيث استحكمت فيهم «عقدة النَّقص»، وفتنوا ببهرج المدنية الغربية وزخرفها، وظنُّوا أنَّ طريق الإصلاح بالأخذ عنها، والجري على سننها، وكان من هذا الصنف علماء وكتَّاب تركوا أثرًا بالغًا في الحياة الدينية والفكرية والثقافية والسياسة المعاصرة، منهم: رفاعة رافع الطهطاوي (ت:١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م)، وخير الدين التونسي (ت: ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م)، وابن صفدر الإيراني المتلقِّب بجمال الدين الأفغانيِّ (ت: ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م)، وتلميذه: محمد عبده (ت: ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، وعبد الرحمن الكواكبيِّ (ت: ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)(٢)، على تفاوتٍ بينهم في بعدهم عن المنهج الشرعي وتأثرهم بالمنهج الغربي.

ويرى الباحث نصر محمد عارف أن ترجمة كتاب «مبادئ علم السياسة» لعالم السياسة الكَنَدي «ليكوك»(٣) إلى اللغة العربية، وصدوره في القاهرة سنة (١٩١٥م)، هو الفيصل في التمييز بين الكتب التراثية والكتب المعاصرة في السياسة الشرعية، حيث

---

(١) انظر: الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية (٦٤-٦٥).

(٢) لم نذكر دعاة العلمانية والقومية والتغريب الصَّريح من النصارى أو المنتكسين من المسلمين، لأنهم خارجون عن موضوع بحثنا هذا.

(٣) Stephen Leacock (١٨٦٩-١٩٤٤م): من أشهر الكتاب في الإنكليزية في علم السياسة، وعُرف أيضًا بالكتابة الساخرة. كان يمينيًّا محافظًا، ومن معارضي منح المرأة حقَّ التصويت في الانتخابات، وكان ضدَّ هجرة غير البيض إلى كندا، كما كان من أنصار الإمبراطورية البريطانية، ومدافعًا عنها. عمل أستاذًا للعلوم =

يقول: «وَضْعُ هذا الكتاب أَسَّسَ تدريسَ العلوم السياسية في الوطن العربي، فلا يكاد يخرجُ أي مدخل في علم السياسة عن قضايا هذا الكتاب أو بعضها، دون إضافة شيء جديد، بل إن الكتاب الأمَّ لعلم السياسة في الوطن العربي الذي وضعه د. بطرس غالي ود. خيري عيسى، والذي لا يزال يدرَّس في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ليس إلا نسخة من هذا الكتاب مع قليل من الحذف والإضافة، ولذلك لا بدَّ من الوقوف عند هذا الكتاب كنقطة نهاية لم يأت بعدها بداية جادَّة لسياق تطور علم السياسة في الحضارة الإسلامية،..»(١).

وهذا الرأي بعيد عن الصواب لوجوهٍ:

الأول- أن الكتاب المذكور في السياسة وفق المنهج العلماني، فكيف يصحُّ أن يكون خاتمةً لسلسلة التصنيف في «التراث السياسي الإسلامي» رغم اختلاف المنهج والمقاصد والغايات.

الثاني- أن اعتماد الجامعات الحديثة لمناهج السياسة الغربية؛ لم يوقف جهود الفقهاء في التأليف في السياسة وفق المنهج الشرعي، بل اتَّجهت الجامعات الإسلامية لاستكتاب العلماء لهذا الغرض، وأشهر مثال على ذلك كتاب (السياسة الشرعية) للشيخ عبد الوهاب خلَّاف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد ألَّفه لتدريس هذه المادة في الأزهر سنة (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م).

الثالث- أن مزاحمة مناهج السياسة الغربية وكتبها المترجمة للمناهج الشرعية جاءت مع تحكيم القوانين الوضعية وظهور الدعوات العلمانية؛ مما كان له أكبر الأثر في إثارة غيرة علماء الشريعة واستنهاض هممهم للكتابة في السياسة الشرعية، دفاعًا عن حياض

=السياسية في جامعة McGill University في مونتريال، بكندا، وتحمل أحد مبانيها اسمه تقديرًا له. له ترجمة وافية في ويكيبيديا الإنكليزية.

(١) في مصادر التراث السياسي الإسلامي (٢٣٣-٢٣٤).

الشريعة، ودحضًا للشبهات والأباطيل. وسيظهر هذا جليًّا عند حديثنا عن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي بن عبد الرَّازق.

ومن هنا: فإنني أرى أن نازلة الحملة الفرنسية (بداية القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي) وما تبعتها من تغيرات كبرى في العالم الإسلامي كانت بمثابة زلازل قويَّة، أوجدت حيرةً واضطرابًا عند أقوام، وهزيمة إيمانيَّةً وخرابًا فكريًّا عند آخرين، وظهرت أقلام مفتونة بالمدنية الغربية؛ أرى أنَّ تلك النازلة تصلح أن تكون علامة مركزية أولى في الانتقال إلى عصر جديد، دون أن نجعلها دلالة قطعية، أو نقيِّدها بتاريخ محدَّد، أو ظهور كتاب معيَّن، أما العلامة المركزية الثانية فهو سقوط الدولة العثمانية (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م) التي كان يُنظر إليها على أنَّها تمثِّل امتدادًا تاريخيًّا للخلافة الإسلامية ممَّا فرض على علماء الإسلام النظر إلى الإصلاح الديني والسياسي في إطارِ واقعٍ جديدٍ.

* * *

المبحث الثالث

أوائل الكتب المعاصرة في السياسة الشرعية

شهد القرن الثالث عشر الهجري ظهور أكثر من خمسين كتاب ورسالة في مختلف الموضوعات الداخلة في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية⁽¹⁾، نكتفي بهذه الإشارة الموجزة إلى نماذج منها:

نقف في صدر القرن الثالث عشر الهجري على «رسالة في السياسة الشرعية» كتبها مفتي تونس الشيخ محمد بن حسين بيرم المشهور ببيرم الأول (ت: ١٢١٤هـ/ ١٨٠٠م)⁽²⁾، وهو حنفيُّ المذهب، ذكر فيها تأصيلًا وتفريعًا مشروعية التشديد على المجرمين والضرب بكل قسوة على يد المفسدين حتى يسود النظام والأمن، وتكلم عن الدعاوى بالتهم والعدوان، وأطال البحث في التعزير وصوره، وختم بالكلام في القضاء والفراسة والحسبة. فموضوع الرسالة السياسة الشرعية بالاصطلاح الفقهي الخاص، وهي موجزة، وقد سار فيها المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ على نهج الفقهاء من قبله، واستفاد من كتاباتهم في هذا الباب، وأخذ بتعريف ابن عقيل.

وألَّف رفاعة رافع الطهطاوي (ت١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م) كتاب: (الدولة الإسلامية: نظامها وعمالاتها)، وهو الباب السادس من مؤلفه الكبير في (السيرة النبوية)⁽³⁾، وقد تكلَّم فيه عن الإمامة العظمى، وضرورة وجودها، وشروط تنصيب الإمام، ثم تناول مختلف مؤسسات الدولة ومختلف أوجه النشاط السياسي مثل الوزارة، والعمالات الفقهية

---

(١) راجع: في مصادر التراث السياسي الإسلامي (٢١٤-٢٣٠).

(٢) طبع قديمًا في مصر: (١٣٠٦هـ/ ١٨٨٦م)، وصدر في طبعة حديثة عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي: ٢٠٠٢م.

(٣) طبع مفردًا، وهو آخر مؤلفاته، وقد مات أثناء إعداده للطبع، وجدَّد نشره محمد عمارة في مجموعة الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دار الشروق، القاهرة: ٢٠١٠م، (٤/ ٤٨١-٧٤١).

مثل الإفتاء والتعليم والجيش والسفارة والإمارة والقضاء، ومؤسسة الحسبة والعمالات الجهادية والعمالات الجبائية مثل الجزية والعشور والخراج والزكاة، والعمالات الاختزانية مثل بيت المال وخازن النقدين وخازن الطعام والأوزان والأكيال الشرعية، وغير ذلك(١). وقد سار في كتابه هذا على المنهج الشرعي، وصرَّح فيه بوجوب الإمامة، وأنها خلافة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شؤون الدين والدنيا معًا(٢)، ولم تظهر فيه توجُّهاته التغريبيَّة التي اشتهرت عنه؛ حتَّى إنه ليعدُّ رائد التنوير والتغريب في العالم الإسلامي(٣).

وفي سنة (١٣١٦) ألَّف عبد الله بن حسن المشهور ببركت زادة وهو فقيه حنفي، ولي القضاء في بيروت ومصر، وتوفي في القاهرة (١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م) كتاب: «السياسة الشرعية وحقوق الراعي وسعادة الرعية» بالتركية، تُرجم إلى العربية وطبع في مطبعة الترقي في القاهرة (١٣١٨) في (٢١٩) صفحة(٤). وعرَّف به محمد رشيد رضا في مجلته، فقال: «كتاب وجيز ألَّفه بالتركية العلامة الشهير جمال الدين أفندي قاضي مصر السابق تغمده الله برحمته، ونشره بالعربية بإذن الورثة الأديب الملقب بأصمعي، والكتاب مشتمل على مسائل نافعة، ومباحث مفيدة في مشروعية السياسة، وأداء الأمانة، واختيار العمال، والاستشارة، والقضاء، والأَمارات والمصالح المرسلة، ويتلو هذا فصلٌ في الحقوق العمومية، يتكلم فيه عن الحبس والعقوبات والعمل بالقرائن وبالفراسة، وأقسام المتهمين وعن الرشوة والسعاية، ويتكلم في فصل آخر عن شروط الإمامة، وفي فصل

---

(١) في مصادر التراث السياسي الإسلامي (٢١٧-٢١٨).

(٢) انظر: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي (٤/ ٤٩٢، ٤٩٤، ٥١٤).

(٣) انظر على سبيل المثال ما كتبه عنه العلامة محمود شاكر في صدر كتابه: المتنبي، وراجع: نظرات شرعية في فكر منحرف للشيخ سليمان الخراشي (٢/ ١٧٧). ومن الرسائل الجامعية عن الطهطاويِّ: منهج رفاعة الطهطاوي ومدرسته في الإصلاح بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية دراسة تحليلية مقارنة، رسالة دكتوراه لعصام السيد محمود، بإشراف الدكتور محمد السيد الجليند، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم: ٢٠٠٤م، ونشرته مكتبة دار الحكمة بمصر بعنوان: رفاعة الطهطاوي: بين العلمانية والإسلام.

(٤) في مصادر التراث السياسي الإسلامي (٢٢٢).

آخر عن المشورة وتنظيمات أوروبا، وفي فصل آخر عن العدل والظلم، وفي فصل آخر عن الولايات والوزارات والحرب، وفي فصل آخر عن الفضائل والرذائل، وفي فصل آخر عن تأثير الدين في الأخلاق، ويلي ذلك فصول في الوعظ، وفي الإنسان، وفي السياسة، وفي طبائع البشر، وفي أسباب ضعف الحكومات الإسلامية وانحطاطها، وفي الخلفاء الأمويين والعباسيين والفاطميين، وفصل فيما أنتج اختلاف العلماء على الأمة وعدم اجتماعهم على مصلحتها وما فيه نجاحها. ومما نذكره مع الشكر لله تعالى ثم للمؤلف أن في الكتاب اقتباسًا كثيرًا من مجلتنا «المنار»، لا سيما في هذه الفصول الأخيرة؛ فإن معظمها مأخوذ بحذافيره من مجلد السنة الأولى، وحسبنا حجة على المقلدين والموسوسين أن مثل هذا العالم الكبير موافق لنا في رأينا، لاسيما في العلماء واختلافهم وعدم تكاتفهم على ما ينفع الملة والدين»(١).

قلتُ: لم أطلع على الكتاب حتى أعرف منهجه، وأقدِّرُ أنه كان متأثرًا بدعوة جمال الدين الأفغاني، فقد ألَّف كتابًا عنه(٢)، لكن الجدير بالاهتمام: أنَّه توسَّع في مفهوم السياسة الشرعية، فلم يقف عند البحث فيها بالمعنى الاصطلاحي، بل تكلم في الإمام وأهل الحل والعقد والشورى وغير ذلك من الموضوعات العامة، فهو صاحب الأولوية في تعميم المصطلح، ولعلَّ الشيخ عبد الوهَّاب خلَّاف(٣) قد وقف عليه، واستفاد منه عندما ألَّف في سنة (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م) كتابه: (السياسة الشرعية، أو: نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية)، قدَّم له وطبعه محب الدين الخطيب في المطبعة

---

(١) مجلة المنار عدد ١٦/ ٢/ ١٣١٩هـ-٣/ ٦/ ١٩٠١م، الجزء السابع، المجلد الرابع، ص(٢٧٣).

(٢) الأعلام لخير الدين الزركلي (ت: ١٣٩٦)، دار العلم للملايين، بيروت: ط(١٥) ٢٠٠٢م، (٤/ ٧٩).

(٣) هو الفقيه الأصولي عبد الوهاب خلاف (١٣٠٥-١٣٧٥هـ/ ١٨٨٨-١٩٥٦م)، من علماء الأزهر، اشتغل بالتدريس ثم بالقضاء، وعيِّن مفتشًا بالمحاكم الشرعية، واختير عضوًا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ألَّف كتبًا نالت شهرة واسعة، منها: «أصول الفقه»، وكتاب «أحكام الأحوال الشخصية»، وبحوث ومقالات كثيرة، رَحِمَهُ ٱللَّهُ. مترجم في الأعلام للزركليِّ (٤/ ١٨٤).

السلفية، القاهرة: (١٣٥٠)، في (١٥٠) صفحة، واعتُمِد منهجًا في كثير من الكليات والمعاهد الشرعية سنوات طويلة.

يعود لهذا الكتاب الفضلُ في إخراج مصطلح «السياسة الشرعية» من استعماله الفقهي الضيِّق إلى معناه اللغوي الواسع، ليكون مرادفًا لمصطلح «الأحكام السلطانية» و«نظام الدولة المسلمة»، فقد حرَّر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه معنى المصطلح، فقال: «استبان لنا أن كلمة «السياسة الشرعية» اختلف المراد بها في عبارات علماء المسلمين: فالفقهاء أرادوا بها التوسعة على ولاة الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين، وإن لم يقم عليه دليل خاصٌّ... فالسياسة الشرعية على هذا هي العمل بالمصالح المرسلة، لأن المصلحة المرسلة هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها. وغيرُ الفقهاء أرادوا بها معنًى أعمَّ من هذا، يتبادر من اللفظ، ويتصل باستعماله اللغوي، وهو: تدبير مصالح العباد على وفق الشرع... ولما كان هذان المعنيان غير متباينين، وبينهما صلة وثيقة من ناحية أنَّ تدبير المصالح على الوجه الأكمل لا يتمُّ إلا إذا كان ولاة الأمر في سَعَةٍ من العمل بالمصالح المرسلة، وكذلك البحوث المقرَّرة هي شُعب من المعنيين، فليس ما يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعمُّ المعنيين، وينتظم جميع البحوث المقررة⁽¹⁾. وعلى هذا: فعلم السياسة الشرعية: علمٌ يُبحث فيه عمَّا تدبَّر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاصٌّ. وموضوعه: النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم. وغايته: الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان»⁽²⁾.

---

(١) يعني: في منهج الدراسة المقررة في قسم التخصص بالقضاء، وقد كلِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالتدريس فيه.
(٢) السياسة الشرعية (٤-٥).

قلتُ: ثمَّ شاع استعمال المصطلح بهذا المعنى العام، فأُلِّفت فيه كتب وأبحاث، وأقيمت مؤتمرات وندوات، وأُنشئت في بعض الجامعات الإسلامية «قسم السياسة الشرعية»⁽¹⁾، وصار يُبحث تحت هذا العنوان كل ما يتعلَّق بنظام الدولة المسلمة وسلطاتها وقضائها وشؤونها الداخلية والخارجية.

* * *

---

(١) كقسم السياسة الشرعية، في معهد القضاء العالي، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وقد جاء في التعريف برؤية القسم ورسالته: تحقيق الريادة بين الأقسام العلمية المشابهة في شمولية دراسة جميع الأنظمة السعودية وبيان كونها مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية والمتفقة معها في غاياتها ومقاصدها بما يحقق تبصير المجتمع بالحقوق والواجبات، وما ينتج عن تطبيق هذه الأنظمة على أرض الواقع من تحقيق للمصالح ودرء للمفاسد وربط ذلك بأحكام السياسة الشرعية. (كذا في موقع الجامعة المذكورة على شبكة الإنترنت: ٢٠/ ٦/ ٢٠١٣م).

المبحث الرابع

موضوعات الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية

أَوْلَتِ الكتاباتُ المعاصرةُ عنايةً بالغة بالتصنيف والتقسيم للموضوعات المطروقة، والانتقال من التخصص العام إلى التخصص الدقيق، وإبراز موضوعات مستقلَّة كانت تندرج سابقًا في فروع بعض العلوم، وكان للدراسات النظامية، والمناهج الجامعية أكبر الأثر في ذلك، خاصة وأن أكثر الباحثين هم من طلاب شهادات الماجستير والدكتوراه. وقد نالت موضوعات «السياسة الشرعية» حظَّها من الاهتمام، فتعدَّدت أقسامها وفروعها، فموضوعات «الأموال» صارت تبحث تحت مسمًّى: «الاقتصاد الإسلامي»، وموضوعات السياسة الشرعية بالاصطلاح الفقهيِّ أُدرجتْ فيها مسائل القضاء والحقوق بما عُرف بنظام القضاء في الإسلام، وكذلك الحدود والتعزيرات، وهذه عُرفت بالنظام الجزائيِّ، ومسائل الجهاد والسِّيَر باتت تُعرف بالعلاقات الدوليَّة(١).

إن موضوع بحثي هذا هو السياسة الشرعية بالمفهوم الذي ينتظم أصول الحكم الإسلامي دون الدخول في الموضوعات الفرعية أي الولاية الشرعية وأحكام العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهو ما يعبِّر عنه المعاصرون بنظرية الحكم، أو أصول الحكم، أو النظام السياسي، أو النظم الإسلامية، أو رياسة الدولة الإسلامية، أو الفكر السياسي الإسلامي، وقد يفردون قضية كبرى من قضاياه بالتصنيف، مثل: أهل الحل والعقد، والشورى، والدستور.

لقد كثر كلام المعاصرين في النظام السياسي الإسلامي لأسباب كثيرة، لعلَّ من أبرزها:

١- غياب الخلافة الإسلامية الجامعة، وحكم الأنظمة العلمانية في أكثر البلدان المسلمة.

---

(١) راجع تفصيلًا عن هذه الموضوعات في المدخل إلى السياسة الشرعية (٣٣) وما بعدها.

٢- النموذج الغربي العلماني بما حقَّقه من تقدُّم ونهضة وتطور في العصر الحديث، فهو بذلك يمثل تحديًا فكريًّا وحضاريًّا للنموذج الإسلامي.

٣- ظهور حركات الإسلام السياسي، وسعيها للوصول إلى السلطة حسب رؤيتها الدينية وأهدافها الحزبية، فأنتجت «أدبيَّات» واسعة لتأصيل نظرياتها والدعوة إليها.

٤- ظهور الأحزاب والتيارات العلمانية في المجتمعات المسلمة، ودعوتها الصريحة إلى تنحية الشريعة، وتقديمها بديلًا فكريًّا وسياسيًّا تتمثل في العلمانية والتغريب، مما حمل أهل العلم والفقه، وكثيرًا من المثقفين والدعاة الإسلاميين على الكتابة لإبراز المنهج الإسلامي، وردِّ الشبهات والافتراءات.

وهذه الدوافع المختلفة للتأليف، مع اختلاف الأفكار والمبادئ، وتنوُّع التخصُّصات والمشارب، وكذلك الغايات والمقاصد؛ جعلت تلك الدراسات تسلك مسالك متباينة، وتنهج مناهج مختلفة، يختلفُ الباحثون في تصنيفها والحكم عليها، وقد أدَّاني اجتهادي وأرجو أن أكون موفَّقًا فيه إلى جعلها في أربعة مناهج:

الأول- المنهج التغريبيُّ.

الثاني- المنهج الحركيُّ.

الثالث- المنهج المقارِن بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

الرابع- المنهج الشرعيُّ الأصيلُ، المستند إلى الكتاب والسنة، وأدوات الاجتهاد الفقهي المقررة عند أئمة الإسلام، من غير إفراط ولا تفريط، ولا تتبع للرخص والآراء الشاذة، ولا تأثر بالأفكار والمبادئ غير الإسلامية؛ شرقية كانت أو غربية.

وسأحاول في الفصل التالي التعريف بهذه المناهج، واستعراض كتاب واحدٍ لكل منهج، مع الإشارة إلى أشهر الكتابات فيه، وهذه الأمور مجتمعة تكون كافية إن شاء الله في إبراز معالم تلك المناهج والتمييز بينها، وهذا غرض هذا المدخل، وبالله تعالى التوفيق.

الفَصْلُ الثَّانِي

مناهج الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية

المبحث الأول

المنهج التغريبيُّ

يُقصد بالتغريب (westernization): «طبع العرب والمسلمين والشرقيِّين عامةً بطابع الحضارة الغربية والثقافة الغربيَّة»(١)، وبتعبير آخر: «صبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربية، وإخراجها عن طابعها الإسلامي الخالص، واحتواؤها على النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيَّتها وكيانها، وتنماع فيما أطلق عليه الثقافة العالمية أو الفكر الأممي»(٢)، وهي في الحقيقة: ثقافة أوروبا المتقدمة ماديًّا وعسكريًّا وإعلاميًّا، بحيث استطاعت أن تفرض ثقافتها على الأمم فرضًا.

والتغريب لا ينحصر في حزب أو جمعية أو حركة منظمة، بل هو تيارٌ فكريٌّ، وظاهرة اجتماعية لها عواملها الداخلية والخارجية، ودعاته والمتأثرون به ليسوا على مرتبة واحدة من الضلالة، وغلاته هم العلمانيون والليبراليون الخُلَّص، الذين يدعون إلى طرح شريعة الله عَزَّوَجَلَّ جانبًا واللَّهث خلف الحضارة الغربية وقيمها، وهم كما أشرنا سابقًا خارجون عن بحثنا(٣)، وإنَّما نقصِدُ هنا: من كان ملتزمًا بالمرجعيَّة الإسلاميَّة في الجملة،

---

(١) حصوننا مهددة من داخلها للدكتور محمد محمد حسين، دار الإرشاد، بيروت: ١٩٧١م ص(١٤٢).

(٢) شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي للأستاذ أنور الجندي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، المكتب الإسلامي، بيروت: ط(٢) ١٤٠٣ ص(٤). وراجع بحثًا مفيدًا عن الاغتراب والتغريب في الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل لشلتاغ عبود، دار الهادي، بيروت: ٢٠٠١م، ص(٢٥).

(٣) ويتمثَّل موقف هذا الصنف في مثل قول سلامة موسى (ت: ١٩٥٨م) أحد دعاة التغريب، ورائد الاشتراكية المصرية، في كتابه: اليوم والغد: «يجب علينا أن نخرج من آسيا ونلتحق بأوروبا، فإنَّه كلما ازدادت معرفتي بالشرق ازدادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما ازددتُ معرفة بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني، وأنا منها، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي =

وانحرف في جوانب معيَّنة، كثيرة أو قليلة، وزلَّت قدمه بمخالفة الكتاب والسنة، انبهارًا بمدنيَّة الغرب، واتباعًا لسنن غير المسلمين، وخضوعًا لضغط الواقع بما يمثِّله من ضعف وهوانٍ.

إن أول وأخطر كتاب في مسيرة التغريب في باب الحكم والسياسة هو كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق، الذي صدر عام (١٩٢٥م)، وكان له أسوأ الأثر في تدعيم الدعوات العلمانية في مصر والعالم الإسلامي؛ لأنَّ مؤلفه من علماء الأزهر، ابتدأ كتابه بالشهادتين على طريقة العلماء، ثم ذكر تولِّيه للقضاء، وأن ذلك حفزه إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي، ولما كان القضاء من فروع الحكومة انتقل إلى البحث في الحكومة في الإسلام، وأساسها الخلافة والإمامة العظمى، فبحث ذلك بضع سنين، فكان كتابه هذا ويصفه بالوريقات ما ظفر به بعد الجهد. وخلاصة فكرة الكتاب: أن الإسلام دين لا دولة، مما حمل هيئة كبار العلماء في الأزهر على دراسة الكتاب، وتلخيص مجمل الانحرافات الواردة فيه في سبع تهمٍ وُجِّهت إليه:

١- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

٢- وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

٣- وأن نظام الحكم في عهد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان موضع غموض، أو إبهام، أو اضطراب، أو نقص، وموجبًا للحيرة.

٤- وأن مهمة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانت بلاغًا للشريعة مجرَّدًا عن الحكم والتنفيذ.

=سرًّا وجهرًا، فأنا كافرٌ بالشرق، مؤمن بالغرب». انظر: الاتجاهات الوطنية للدكتور محمد محمد حسين، دار الرسالة، مكة المكرمة: ط(٩) ١٤١٣ (٢/ ٢٢١-٢٢٢).

٥- وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لا بدَّ للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦- وإنكار أن القضاء وظيفة شرعيَّة.

٧- وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانت لا دينيَّة[١].

ثم أصدرت الهيئة قرارًا بطرد علي عبد الرازق من زمرة العلماء، وفصل من القضاء، وأنبرى جماعة من العلماء للردِّ عليه، وفضح أباطيله، منهم: السيد محمد رشيد رضا (ت: ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م) صاحب (مجلة المنار)[٢]، وألَّف عددٌ من العلماء في الردِّ عليه، منهم: محمد الخضر حسين (ت: ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م) بكتابه: (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم)، ومحمد بخيت المطيعي (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م) مفتي الديار المصرية بكتابه: (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، ومحمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) مفتي تونس وشيخ جامع الزيتونة بكتابه: (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)[٣].

وجاء مِن بَعْدُ خالدُ محمد خالد (١٩٢٠ - ١٩٩٦م) ليجرِّب حظَّه العاثر في السير على خُطا علي عبد الرازق، فألف كتابه: (من هنا نبدأ) (١٩٥٠م)، وردَّ عليه جماعة من

---

[١] انظر قرار هيئة كبار العلماء في مقدمة محمد عمارة لكتاب: الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ٢٠٠٠م، ص(٧٣) وما بعدها.

[٢] المنار (٢٦/ ١٠٠) ١٩٢٥م.

[٣] صدرت هذه الكتب في القاهرة سنة (١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م)، وجدَّد محمد عمارة طبع الكتابين الأولين مع مقدمة دراسية، وسمَّى المجموع: معركة الإسلام وأصول الحكم دار الشروق، القاهرة: ١٤١٠، وممَّن ردَّ لاحقًا الدكتور محمد ضياء الدين الريِّس بكتابه: الإسلام والخلافة في العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: ١٩٧٧م، كما تطرق إلى نقده في الفصل الرابع من كتابه: النظريات السياسية الإسلامية دار التراث، القاهرة: ط(٧) ١٩٧٧ ص(١٢٧) وما بعدها. ولم نذكر من ردَّ عليه في مقال أو ثنايا بحث أو كتاب، فهم كُثرٌ ولله الحمد، منهم شيخ الإسلام في الدولة العثمانية العلامة مصطفى صبري (١٢٨٦-١٣٧٣هـ/ ١٨٦٩-١٩٥٤م) رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٤٠١هـ عن الطبعة القديمة) (٤/ ٣٦٠) وما بعدها.

العلماء، من أبرزهم محمد الغزالي (١٣٣٥-١٤١٦هـ/ ١٩١٧-١٩٩٦م) في كتابه: (من هنا نعلم)، ثم تراجع خالد محمد خالد بعد ثلاثة عقودٍ، وأصدر كتابه: (الدولة في الإسلام) (١٩٨١م) يقرِّرُ فيه أنَّ «الإسلام دين ودولة»، ويعترف في مقدمته أنَّ انحرافه السابق كان بسبب إسقاطه لمفهوم وتاريخ الحكومة في الغرب على الحكومة في الإسلام، وبسبب تأثره بالجرائم التي ارتكبها الجهاز السريِّ للإخوان المسلمون في ذلك الوقت(١). وإذا كان خالد محمد خالد قد تخلَّى عن تلك العلمانية الصريحة، فإنَّه لم يتخلَّ عن المفاهيم التغريبيَّة في مسائل الحكم والسياسة، فدعا إلى «الديمقراطية»، وخصَّها بكتابيه: (الديمقراطية أبدًا) و: (دفاع عن الديمقراطية)، زاعمًا: «أن ما كان يسمَّى منذ أربعة عشر قرنًا بالشورى، هو الذي يسمَّى اليوم بالديمقراطية»(٢). لهذا ما زال المنحرفون عن شريعة الله يحتفون به، حتى أن الكاتب الليبرالي شاكر النابلسي خصَّه بكتاب: (ثورة التراث: دراسة في فكر خالد محمد خالد) (١٩٩١م).

وليس من عجبٍ أن يتشبَّت العلمانيون بكتاب علي عبد الرازق أو خالد محمد خالد، ويحاولوا عبثًا إحياء ذكره بعد أن طمسه الله تعالى، وبتَرَ أثر صاحبه، ولكن قد يتعجَّب البعض وليس بمورد عجب عندي أن يقوم بعض العقلانيين العصرانيين من الإسلاميين إلى الإشادة به، ومحاولة إحياء الجدل حول مضمونه، فقد قام الدكتور

---

(١) الدولة في الإسلام لخالد محمد خالد، دار ثابت، القاهرة: ط(١) ١٤٠١ ص(٥-١٦). وراجع عن الجهاز السرِّي للإخوان المسلمون: التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين مذكرات: علي عشماوي، آخر قادة التنظيم الخاص، مركز ابن خلدون، القاهرة: ط(٢) ٢٠٠٦م.

(٢) ظهرت الطبعة الأولى من الكتاب الأول في شباط ١٩٥٣م، ومن طبعاته الطبعة الرابعة لدار الكتاب العربي، بيروت: ١٩٧٤م في (٢٨٦) صفحة، والكتاب الثاني عن دار ثابت، القاهرة: ١٩٨٨م، في (٣٤٤) صفحة. ومن أحبَّ الاطلاع على انحرافات خالد محمد خالد فعليه بكتاب: خالد محمد خالد في الميزان للشيخ سليمان الخراشي، (٦٩-٧٠).

محمد عمارة بإعادة طبع الكتاب(١)، مع دراسة «تقييمية وتوثيقية» عنه، حاول فيه أن يفسِّر فتوى العلماء في مواجهة ضلالات الكتاب في سياق «الدفاع عن النظام الملكي في مصر»، ووصف الكاتب بالمفكر المسلم! ويفتخر بأن هذا الكتاب كان أحد العوامل التي أفسدت محاولات إعادة الخلافة، مصرحًا بأنَّ الغرض منه كان سياسيًّا، ثم طعن في جهود العلماء في التصدي للكتاب واتَّهمهم بإرضاء الملك فؤاد الأول. وتضمنت دراسته أيضًا اعترافات مهمة، مثل قوله: «لم يكن علي عبد الرازق سوى امتداد متطور للشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني، بل إن آراءه في موضوع الخلافة قد كانت في عدد من نقاطها الجوهرية تفصيلًا وبلورة وتطويرًا لآراء الأستاذ الإمام في ذات الموضوع»(٢).

ولا شكَّ أن الدكتور محمد عمارة من رموز دعاة التغريب المعاصرين في مسائل الحكم والسياسة، وهو ذو نزعات عقلانية، اعتزالية، عصرانية، ثورية، قومية، حركية! وله نتاج كبير في الترويج للفكر العصراني، والدعاية لدعوة جمال الدين الأفغاني وأمثاله. وهو وإن كان يرفض العلمانية الصريحة، فإنَّه لا يعترف بنظام الحكم الإسلامي بالمفهوم الشرعي المعروف عند الفقهاء، وإنما يريد الأخذ بالنظم الغربية، والسير على منهاج الديمقراطية والتعددية والحرية، وجعل الإسلام مرجعية مجملة فقط، إذ يقول: «الإسلام كدين لم يحدِّد للمسلمين نظامًا عامًّا محدَّدًا للحكم، لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجدِّدة قطعًا، بحكم التطور للعقل الإنساني

---

(١) الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ٢٠٠٠م، في (١٩٥) صفحة.

(٢) الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق (٥، ٨، ١٨، ٣١). وقد ردَّد محمد عمارة حول أسباب تأليف علي عبد الرزاق لكتابه بعض أفكار العلماني الشهير المستشار محمد سعيد العشماوي في الخلافة الإسلامية (٢٣٦)، ولا يهمنا لأيُّهما الأولية في هذا الضلال! وراجع أيضًا مقدمة معركة الإسلام وأصول الحكم للدكتور محمد عمارة. وللدكتور أحمد عبد وطبان الجنابي كتاب: افتراءات العشماوي في كتابه: الخلافة الإسلامية دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٨ مفيد في موضوعه.

الرشيد، يصوغها وفق مصلحة المجموع، وفي إطار الوصايا العامة والقواعد الكليَّة التي قررها هذا الدين، فهو مثلًا قد دعا إلى الشورى، والعدل، ومنع الضرر والضرار، وعلى المسلمين أن يصوغوا لمجتمعاتهم نظم الحكم التي تقرِّبهم من تحقيق هذه المثل العليا»(١).

ومن كتبه عن نظام الحكم في الإسلام: «الإسلام وفلسفة الحكم»، و«الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، و«الدين والدولة في تراث الإسلام».

ودعاة التغريب في مجال الحكم والسياسة والنظام الإسلامي كثيرون في هذا العصر، يبثون أفكارهم تحت عباءة الانتماء إلى التيار الإسلامي، وبقوة الدعاية النافذة للحركات الإسلامية، فمنهم: عبد الحميد متولي في (مبادئ نظام الحكم في الإسلام)، وظافر القاسمي في (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي)، وحسن الترابي في (السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع)، وحازم الصعيدي في (النظرية الإسلامية في الدولة)، ومحمد علي علويه في (الإسلام والديمقراطية)، وعثمان خليل في (الديمقراطية الإسلامية)، ومحمد ضياء الدين الريِّس في (النظريات السياسية الإسلامية)(٢)، ويوسف القرضاوي في (من فقه الدولة في الإسلام)، وفريد عبد الخالق في (في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية)، ومحمد سليم العوا في كتابه: (في النظام السياسي للدولة الإسلامية)، وراشد الغنوشي في (الحريات العامة في الدولة الإسلامية)، وحاكم المطيري في (الحرية أو الطوفان)(٣)، وسلمان العودة في (أسئلة

---

(١) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية للدكتور محمد عمارة، دار الشروق، بيروت: ١٤٠٩، (٥٣-٥٤). وراجع كتاب: محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة للشيخ سليمان الخراشي، دار الجواب: ١٤١٣، فصل (العلمانية)، ص(٤٤٠) وما بعدها.

(٢) ختم كتابه هذا بقوله في وصف النظام الإسلامي بأنَّه: «الديموقراطية الإسلامية»! دار التراث، القاهرة، ط(٧)، ص: (٣٨٦).

(٣) ردَّ عليه الدكتور حمد العثمان بكتاب: الغوغائية هي الطوفان.

الثورة)(١)، وغيرهم كثير، على أنَّ فكرهم ودعوتهم لا تقتصر على كتبهم، بل هي مبثوثة في سائر كتبهم ومقالاتهم وندواتهم ومؤتمراتهم، والنظرية المشتركة عند هؤلاء اعتماد الإسلام مرجعية مجملة للدولة، وقبول النظم الغربية الحديثة في الحكم، دون التقيُّد بمنهج الحكم المتقرِّر في الفقه الإسلامي(٢).

* * *

---

(١) ردَّ عليه الدكتور فهد بن سليمان الفهيد بكتابه القيِّم: الجناية على الإسلام في كتاب أسئلة الثورة، دار غراس، الكويت: (١٤٣٤).

(٢) ذكر الباحث نصر محمد عارف في دراسته القيمة: في مصادر التراث السياسي الإسلامي (٥٩-٦٤)؛ نتائج دراسة إحصائية دقيقة أجراها على (٧٤) كتاب معاصر في الفكر السياسي الإسلامي، تُثبتُ بالأرقام الدقيقة أنَّ أكثرها لم ترجع إلى كتب الفقه المصادر التراثية إلا نادرًا. ولولا خشية الإطالة لنقلتها بطولها، فليراجعها من شاء.

المبحث الثاني

المنهج الحركي

«الحركة» في لغة السياسة هي: «التيار العامُّ الذي يدفعُ طبقةً من الطبقات، أو فئة اجتماعية معيَّنةً إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعملٍ موحَّد لتحسين حالتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو تحسينها جميعًا. ومن أشهر الحركات العالمية في عصرنا هذا: الحركة العمالية، والحركة الفلاحية، والحركة النسائية، والحركة الطلابية»(١).

إن «الحركة» بهذا الاصطلاح السياسي والاجتماعي لم يتم استعماله في تراثنا اللغوي والديني والتاريخي(٢)، وإنما دخلت في استعمالنا المعاصر بسبب الترجمة من اللغات الأوروبية، حيث استعملت مقابل الكلمة الإنكليزية (movement)، أو الفرنسية (mouvement)، وهي مطلق «الحركة» لهذا يضاف إليها وصف الاجتماعية: (social movement)، أو السياسية: (political movement)، أو الدينية: (religious movement). وقد شهدت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بالحساب الإفرنجي ظهور حركات كثيرة في العالم العربي والإسلامي، مثل: الحركة الماسونية، والحركة القومية، والحركات اليسارية والشيوعية، فحاول بعضُ الكتَّاب والمفكرين والمثقفين من المسلمين أن يقدِّموا البديل الإسلامي لتلك الحركات، فقدَّموا الإسلام نفسه في صورةٍ وعرضٍ وتفسيرٍ جديدٍ يركِّزُ على الجانب الحركيِّ بالمفهوم السياسيِّ والاجتماعيِّ

---

(١) موسوعة السياسة د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (٢/ ٢٢٢).

(٢) قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (٢/ ٤٥): «حرك: الحاء والراء والكاف أصل واحد، فالحركة ضد السكون». لهذا قال بكر بن عبد الله أبو زيد في حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية دار الحرمين بالقاهرة: ١٤٢٦، ص(١٤): «وإمراض اللغة: مرضٌ في الدين، وعليه يجب أن يكون النظر والبحث، وترتيب الحكم في قالب لغة العلم لا غير. فلنعبِّر بـ:«الفِرَق» لا بشعار: «الجماعات الإسلامية»... و«الدعوة، والإنذار، والبلاغ» بدلًا من: «التحرُّك، والحركة الإسلامية»؛ فإنَّ التحرُّك يطلق في لسان العرب على كلِّ متحرِّك، ولو لم يبرح مكانه، ولم يكن ذا روحٍ؛ كتحرُّك الأشجار».

في العالم الغربيِّ، وهو في ضوء التعريف السابق: «دفعُ المسلمين إلى تنظيم صفوفهم من أجل تحقيق هدف واحد، وهو التغيير السياسي والاجتماعي في الأمة». وبما أنَّ التوجيه والحشد لمثل هذا الهدف يحتاج إلى قوَّة علمية وعقائدية دافعة؛ فقد تمَّ تفسير الدين من خلال ذلك الهدف؛ بعدِّه حقيقةَ الدين وغايتَه، ومن هنا ظهر «الفكر الحركي» و«المنهج الحركي»، وصار مصطلح «الحركة الإسلامية» شِعارًا شاملًا للجماعات والأحزاب التي تنتهج هذا المنهاج.

لقد عمل هذا المنهج الحركي على تضخيم مسألة «الحكم والسلطة والسياسة والتغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي»، وجعلها هي الهدف والغاية من الدين كلِّه، لهذا عمل في الوقت نفسه على تقزيم وتهميش جانب الاعتقادات والعبادات، وعدِّها وسائل وأدوات لتحقيق ذلك الهدف الأكبر، والغاية القصوى، ونتج عن هذا: الإخلال بمنزلة العقيدة والعبادة في الإسلام، والحطِّ بهما عن مكانتهما المركزية في الدِّين، فجعلت إقامة السلطةُ والدولةُ هي القضية المركزية للدِّين كله، وهي الغاية من الرسالة والتشريع. وقد أكَّد الكتاب الحركي الشهير سيد قطب (ت: ١٩٦٦م) على هذا المفهوم في مواضع من كتابه: (في ظلال القرآن)(١)، فبرز بهذا مصطلح «المنهج الحركي» و«الحركة الإسلامية»، وسعى أصحابه إلى التأصيل والتقعيد له، وتوظيف العلوم الإسلامية لخدمته، كما ظهر ذلك جليًّا في كتاب: (المنهج الحركي للسيرة النبوية)(٢)، و(المنهج الحركي في ظلال القرآن)(٣)، وهكذا أصبح مفهوم الرسالة والدين مفهومًا حركيًّا بالدلالة المعرفية

---

(١) طبعة دار الشروق، بيروت: ط(١٧) ١٤١٢: (٣/ ١٥١٩، ٣/ ١٦٣١، ٣/ ١٧٣٥-١٧٣٦).

(٢) للدكتور منير محمد الغضبان، مكتبة المنار، عمان: ط(٦) ١٤١١هـ. وقد صرَّح في صدر كتابه تحت عنوان: بين يدي البحث؛ بأنَّه أخذ فكرة بحثه من كلام سيد قطب حول «الواقعية الحركية للإسلام»!

(٣) للدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار عمار، عمَّان: ط(٢) ١٤٢١. ومن الكتب التي استُعمل مصطلح «الحركة» في عنوانها: موسوعة شهداء الحركة الإسلامية في العصر الحديث للدكتور توفيق يوسف الواعي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة: ١٤٢٧، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة للمستشار =

المعاصرة لمصطلح «الحركة»، وبدا الإسلام كمشروع سياسي واجتماعي كسائر المشاريع الفكرية والسياسية التي تعجُّ بها حياتنا المعاصرة.

إن الباحث المتأمل في مؤلفات أصحاب «المنهج الحركي» في مسائل الحكم والسياسة سيلاحظ أنَّ ثمَّةَ ثلاثة أصول جامعة للفكر الحركي، وهي:

١- التفسير السياسي للإسلام.

٢- الغلو في مسألة «الحاكمية». وليس المقصود بالحاكمية الأصل الشرعي في أنْ لا حكم إلا لله عَزَّوَجَلَّ، فيجب طاعته وتحكيم شرعه؛ فحسب، وإنما يُقصد بها أيضًا مسألة الحكم وإقامة الدولة، والغلو فيها بعدِّها مقصد الدين وغايته.

٣- التأثر بالمنهج التغريبي في مسائل الحكم والسياسة ونظام الدولة والمجتمع.

أما التفسير السياسي للإسلام فنَقصِدُ به تلك المنظومة الفكرية التي تجعل الناحية السياسيةَ القاعدة الأساسيَّة للدِّين، لا يُعرف هدفُ الرسالة النبوية بدون السياسة، ولا يفهم المعنى الكامل للعقائد، ولا يظهر أهمية الصلاة وسائر العبادات، ولا تُقطع مراحل التقوى والإحسان، ولا يُعقل الهدفُ من الإسراء والمعراج إلا بالسياسة، حتَّى ليرسخُ في الأذهان أنه بدون السياسة يبقى الدينُ كلُّه فارغًا، وغير قابل للفهم، كأنه قد حذف منه ثلاث أرباعه(١).

لقد ظهرت هذه النظرية عند بعض الكتاب والمفكرين الإسلاميين الذين تصدَّوا لتيار العلمانية في العالم الإسلامي، وانخرطوا في العمل السياسي وتنظيمات الحركات

=عبد الله العقيل، دار البشير، ط(٨) ١٤٢٩، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي لفتحي يكن، مؤسسة الرسالة، بيروت: ط(١٢) ١٤١٨، وغيرها كثير، ممَّا يدل بشكل قاطع أنَّ هذا الاصطلاح واللَّقب قد ارتضاه أصحاب هذا المنهج لأنفسهم، واتَّخذوه شِعارًا لتوجههم الفكري والسياسي، فتلقيبهم به ليس اتِّهامًا بالباطل، ولا تنابزًا بالألقاب.

(١) راجع في شرح هذه الجملة: التفسير السياسي للدين لوحيد الدين خان، والتفسير السياسي للإسلام لأبي الحسن الندوي، وكلاهما تحت الطبع في إخراج جديد إن شاء الله تعالى.

الإسلامية، وبدأت هذه النظرية تحكم أسس تفكيرهم، ونظرتهم إلى الدين والعبادة والغاية من الحياة، حتَّى أصبح مسلَّمًا لديهم أن الهدف الرئيس والأصيل من الدين كلِّه هو: إعمار الأرض وإقامة المجتمع الفاضل والحكومة العادلة، وأن العبادات كلها إنما هي وسائل تدريبية وتمارين رياضية لربط المسلم وتهيئته لمشروع إعمار الأرض.

لست هنا بصدد شرح هذه النظرية ومناقشتها ونقضها، فلذلك موضع آخر(١)، لكنِّي سأحاولُ هنا بيانَ آثارِها العلميَّة والفكرية على الدراسات التي كتبها أصحابُ هذه النظريَّة، مكتفيًا بنموذجٍ واحدٍ، هو الكاتب الإسلامي الشهير أبو الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان، فقد تناول نظام الحكم في الإسلام بالبحث في عدد من كتبه ومحاضراته، منها: «الخلافة والملك»، و«نظرية الإسلام السياسية»، و«منهاج الانقلاب الإسلامي»، وغيرها.

إن المودودي رفض العلمانية، وقرر وجوب تحكيم الشريعة، وأنها السلطة العليا للمجتمع والدولة في الإسلام، وهذا القدر لا ينازعه فيه مسلم، لكنه ادَّعى أنَّ مهمَّة الأنبياء الحقيقية تتلخص في إقامة: «نظامٍ للحياة الإنسانية عادلٍ» وبذلك فسَّر مفهوم التوحيد والعبادة(٢). ورغم غلوِّه الشديد في مفهوم الطاعة وتحكيم الشريعة، فإنه لم يتقيَّد بالمنهاج الإسلامي في هذه القضية كما استقرَّ عليه الفقه الإسلامي استنادًا إلى أدلة الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين وفقه أئمة الدين، وإنما انطلق يؤسِّس مبادئ الحكم الإسلامي وفق آرائه التي يظهر فيها التأثر الواضح بالنموذج الغربي، فهو يتجاوز كلَّ خصوصية دينية في نظام الخلافة، وحقوق ولي الأمر، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما بيَّنها النبيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل لا يرجع إلى الأحاديث النبوية

---

(١) يراجع مقالات الباحث حول هذا بعنوان: فتنة ولا أبا الحسن لها منشورة في (الإنترنت). والتعليق السابق.

(٢) نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، بيروت: ١٩٦٧م (٢٤، و٤٠).

إلا في القليل النادر، ويكثر الاستشهاد بالآيات القرآنية في غير ما وردت له، ولا يقيم وزنًا للمصادر الأصيلة لفقه الأحكام السلطانية الذي دوَّنه فقهاء الإسلام، لهذا كلِّه يتجرَّأ على القول بأن نظام الحكم في الإسلام: «دينيٌّ ديمقراطيٌّ»، ويخترع مصطلحًا جديدًا هو: «الثُّيُقراطية الديمقراطية»، أو: «الحكومة الإلهية الديمقراطية»، فهو يريد النظام الديمقراطي الغربي بمرجعية إسلامية⁽١⁾، زاعمًا أنَّ الحكومة الإسلامية: «تتفق ومبادئ الديمقراطية في ضرورة أن تتكون الحكومة أو تتغير أو تسير برأي الشعب، إلا أن الشعب ليس مطلق العنان فيها،... وإنما ينضبط هوى الشعب ويستقيم بقانون الله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁽٢⁾.

ويخترع أيضًا قولًا لم يسبقه إليه أحد من الفقهاء فيزعم أن «الخلافة» في المسلمين جميعًا، فالمسلمون جميعًا خلفاء، ومن هنا: «فإنَّ منزلة الإمام أو الأمير أو الرئيس في الدولة الإسلامية ليست بأكثر ولا أقلَّ من أنَّ جمهور المسلمين الخلفاء قد اختاروا عن أنفسهم رجلًا هو أفضلهم وأتقاهم، وأودعوه ما بيدهم من أمانة الخلافة، وأما تسميته بالخليفة فليس معناه أنه هو الخليفة وحده، بل معناه: أن خلافة المسلمين العمومية أصبحت مركَّزة في ذاته»⁽٣⁾. وبناءً على هذا فإنَّ: «الأمير الإسلامي ليس له فضل على جمهور المسلمين في القانون، وإنما هو رجل من الرجال، يوجَّه إليه النقد فيما يتراءى للعامة من الأخطاء في سياسته الناس، والزلات في حياته الذاتية، فهو يعزل إذا شاءت الأمة، وترفع عليه القضايا في المحاكم، ولا يستحقُّ أن يعامل فيها معاملة يمتاز بها عن غيره من المسلمين»⁽٤⁾. ولا شكَّ أن هذا كله يخالف ما ورد في الأحاديث الصحيحة من اعتبار

---

(١) نظرية الإسلام السياسية (٣١).

(٢) الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت: ١٩٧٨م، ص(٣٤).

(٣) نظرية الإسلام السياسية (٥٣).

(٤) نظرية الإسلام السياسية (٥٣).

البيعة التزامًا دينيًّا لا يراد بها الدنيا، والأمر بالسمع والطاعة في غير معصية الله، والصبر على الظلم والجور، وغير ذلك مما هو مقرَّر في السنة النبوية.

ولما كانت هذه الآراء تخالف السنة النبوية والراشدية القولية والعملية؛ فقد لجأ المودودي إلى التأويلات المتكلَّفة حتى يجد لآرائه المحدَثَة مستندًا ومخرجًا، فزعم أن من خصائص الخلافة الراشدة أنها «خلافة انتخابية»، مع أنَّه ذكر في نفس السياق ما ينقضُ دعواه، فقد ذكر أن عمر بن الخطَّاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كوَّن مجلسًا انتخابيًّا قُبيل وفاته ليفصل في أمر الخلافة، وضمَّ المجلس ستة أشخاص رأى عمر أنهم أكثر الناس تأثيرًا وقبولا(١). ولم يذكر المودوديُّ بقيَّة القصة، وهي مشهورة معروفة، وذلك أنه جعل الخلافة في ستةٍ نفرٍ حصرًا وهم: عثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوفٍ، وسعد بن أبي وقَّاص، والزبير بن العوَّام، وطلحة بن عبيد الله رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وأمر بإجراءات صارمة لتنفيذ وصيَّته، حتَّى أنه قال: «ليَخْلُ هؤلاء الرهطُ في بيتٍ، فإذا اجتمعوا على رجلٍ؛ فمن خالفهم فاضربوا رأسه»(٢)، فلم يترك للأمة حقَّ اختيار أحدٍ من غير هؤلاء(٣). فأين مبدأ «الانتخاب»؟ وأن ذلك حقٌّ خالصٌ للأمة؟

إن آراء المودودي حول طبيعة الخلافة والحقوق والواجبات بين الراعي والرعية هي التي جرَّأته على إساءة القول في الخليفة الراشد عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، زاعمًا أنه أخذ يحيد عن سياسة عمر رويدًا رويدًا(٤)، واتَّهم معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بأنَّه قضى تمامًا

---

(١) الخلافة والملك (٥٠).

(٢) طبقات ابن سعد (٣/ ٣٤٢).

(٣) هذا مذكور عند الطبري وابن الأثير وابن كثير، وقد نقل المودودي عنهم كما في حاشية كتابه وتجاهل بقية القصة عندهم. ولم أرَ مناقشته في كيفية خلافة أبي بكر ثم عمر، خشية الإطالة.

(٤) الخلافة والملك (٦٤).

على الفرصة الأخيرة أمام عودة الخلافة على منهاج النبوة(١). وإذا كان هذا رأيه في خلافة اثنين من أصحاب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلا عجب أن يكون رأيه في الخلافة والملك على مدار التاريخ الإسلامي كلِّه من أسوأ الرأي وأسوده!

إنَّ من أعجب التناقضات في منهج التفسير السياسي الحركي للإسلام هو غلوُّه الشديد في مسألة «الحاكمية» أي المرجعية التشريعية للدولة، وعدم التزامه في الوقت نفسه بما أنتجته تلك «الحاكمية» من منهاج للحكم والولاية الشرعية! فلا تجد في تقريراته التزامًا بما ورد في السنة النبوية في هذا المجال، ولا التفاتًا إلى ما قرَّره الفقهاء في كتب الأحكام السلطانية.

هذا التناقض يظهر جليًّا أيضًا عند منظِّر آخر من منظِّري هذا المنهج، ألا وهو سيد قطب، فقد ردَّد نفس أفكار المودودي عن الغاية من الدين والعبادة، وجعل الحاكمية هي القضية المركزيَّة للدين كلِّه(٢)، ونتيجة لذلك وكما فعل المودوديُّ تمامًا فقد طعن في خلافة عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا(٣). وإلى جانب غلوِّه الشديد في مسألة الحاكمية؛ فإنه طرح المنهاج الإسلامي في نظام الحكم جانبًا، ليقرِّر المنهج الاشتراكي وينتصر له بكتابه: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» متجنبًا استخدام لفظ: «الاشتراكية»، وجعل مفهوم «الحاكمية» التمسك بالأصول والمبادئ «العامة، المجملة»، وأجاز «التشريع» في ضوء ذلك، فقال: «فإذا انتهينا من وسيلة التَّوجيه الفكريِّ؛ بقيتْ أمامنا وسيلةُ التشريع القانونيِّ لتحقيق حياة إسلامية صحيحة تكفل العدالة الاجتماعية للجميع، وفي هذا المجال لا يجوز أن نقف عند مجرَّد ما تم في الحياة الإسلامية الأولى، بل يجب الانتفاع بكافة الممكنات التي تتيحها مبادئ الإسلام العامة وقواعده المجملة،

---

(١) الخلافة والملك (٩٤).

(٢) انظر على سبيل المثال: في ظلال القرآن (١/ ٢٨٦، ٢/ ٩٧٤، ٣/ ١٢١٧).

(٣) في مواضع كثيرة من كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام، منها: (١٥٩-١٦١، ١٩٠-١٩٥).

فكل ما أتمته البشرية من تشريعات ونظم اجتماعية ولا تخالف أصوله أصول الإسلام، ولا تصطدم بفكرته عن الحياة والناس، يجب أن لا نحجم عن الانتفاع به عند وضع تشريعاتنا، ما دام يحقق مصلحة شرعية للمجتمع، أو يدفع مضرَّةً متوقَّعةً»(١).

ومن أشهر كتب الحركيين في النظام السياسي الإسلامي كتاب: «الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة»، وهو رسالة ماجستير للدكتور عبد الله بن عمر الدميجي، وقد حظيت بثقة كثيرٍ من طلبة العلم لكونها صادرة عن جامعة أم القرى في مكة المكرمة، لكن الحقيقة أنَّ الكاتب وإن صاغ بحثه في إطار المنهج الشرعي الأكاديمي حاول التشغيب على الأحكام المقررة عند أهل السنة والجماعة من خلال إيراد الاعتراضات الضعيفة عليها، أو ادعاء الخلاف فيها، تهوينًا لشأنها، وتسهيلًا لمخالفتها، من ذلك:

قوله في مسألة توريث الإمامة: «نظام الحكم الوراثي غير معترف به في الإسلام مطلقًا»(٢)، ولم يُسند هذا القول لأحد من فقهاء الإسلام، وإنما استنتجه من كلامهم في أن الإمامة لا يجوز التوارث فيها خلافًا للرافضة، فلم يحرِّر موضع الخلاف بين أهل السنة والرافضة، وأهل السنَّة ينفون أن تكون الوراثة مثبتًا في نفس الأمر لحقِّ الخلافة في الإمامة؛ كما يدَّعيه الرافضة في أئمتهم. ثم إنَّ الكاتب بنى على المنع: الحكمَ بعدم الاعتراف به مطلقًا، مع أنَّ المنع اختيارًا لا يلزم منه المنعُ في أقلِّ الأحوال من الاعتراف به اضطرارًا، ومن عجائب الأمور أنه استدلَّ على زعمه هذا بقوله تعالى: ﴿**وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ**﴾ [البقرة:١٢٤]، ومفهوم الآية جليٌّ في أنَّ غير الظالمين من ذريَّته ينالهم عهده عَزَّوَجَلَّ، قال الزمخشريُّ (ت: ٥٣٨): «أي من كان ظالمًا من ذريتك؛ لا يناله استخلافي

---

(١) العدالة الاجتماعية في الإسلام (٢٦١).

(٢) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة، الرياض، ط(٢) ١٤٠٨ ص(١٩٨).

وعهدي إليه بالإمامة، وإنما ينال من كان عادلًا بريئًا من الظلم»(١)، ثم أين الكاتب من قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَـٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل:١٦]، قال ابن كثير (ت: ٧٧٤): «أي: في الملك والنبوة، وليس المراد وراثة المال؛ إذ لو كان كذلك لم يخص سليمان وحده من بين سائر أولاد داود»(٢).

ومن أخطائه الشنيعة، الدالة على غلوه في مسألة الحكم؛ إطلاقه القول بأنَّ: «كل مجتمع يحكم بغير ما أنزل الله فهو مجتمع جاهليٌّ» ونزَّل هذا على المسلمين الذين «ابتلوا بتسلُّط بعض الطغاة على مقاليد الحكم، واتخاذهم حكم الجاهلية شرعة ومنهاجًا لهم»(٣)؛ ولم يستثنِ بلدًا من بلاد الإسلام، ولا مجتمعًا من مجتمعاته، ومن المعلوم أن البلاد الإسلامية التي ابتليت بالحكم بغير ما أنزل الله؛ بقي فيه معالم الإسلام الكبرى ظاهرةً؛ كالأذان والصلاة والجمعة والجماعات ورمضان وتعليم القرآن وغير ذلك، مما يمتنع معه إطلاق وصف الجاهلية عليها.

وفي بحث الحاكم المتغلِّب لم يطمئنَّ الدميجيُّ إلى النصوص الكثيرة للفقهاء في الاعتداد بولايته، فأراد التشغيب عليها بما لم يجد له مستندًا في كلام أحد من أئمة الإسلام، فدعم رأيه بنفي حقيقة الإمامة والسلطة عن الحكام والمتغلبين بالنقل عن الكتاب السيِّء الذِّكر والمضمون والغاية: «الخلافة وسلطة الأمة»(٤)، وهو عبارة عن منشور باللغة التركية صدر عن المجلس الوطني الكبير بأنقرة، الذي كان يسيطر عليه الاتحاديون بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، وأرادوا بذلك إيجاد مخارج شرعية لما قاموا به من إلغاء السلطنة وكفِّ الخلافة عن تدبير أمور الأمة السياسية والإدارية، فجعلوها

---

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٠٧، (١/ ١٨٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم دار طيبة، الرياض: ١٤٢٠ (٦/ ١٨٢).

(٣) الإمامة العظمى (٢٢٥).

(٤) الإمامة العظمى (١٠٧).

دينية رمزية، وجعلوا السلطة والحكومة بيد مجلسهم، الذي حكم بعد ذلك بالقضاء على الخلافة الرمزية أيضًا(١).

وأطال الباحث في مسألة الخروج على الحكام بما يهوِّن من أمرها، ويجعلها خلافية، بل ادعى الخلاف في ذلك عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، واستند في ذلك إلى ما لا يثبت عنه(٢). وفي الكتاب مواضع أخرى تحتاج إلى تتبعٍ ونقدٍ(٣).

في ضوء هذا الاستعراض الموجز يمكننا تلمُّس معالم المنهج الحركي في دراسة السياسة الشرعية في النقاط التالية:

١- الغلو في مسألة الحكم والتشريع، وجعلها القضية المركزية للدين والعبادة ورسالة الرسل عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

٢- عدم التقيُّد بالمنهاج الإسلامي في الحكم والولاية والسياسة، وتجويز الأخذ بنظام الديمقراطي وغيره من الأنظمة لحكم المجتمعات الإسلامية، في ضوء المرجعية «العامة والمجملة» لأصول الإسلام ومبادئه، لا أحكامه وتشريعاته التفصيلية.

٣- بحث هذه القضايا برؤية فكرية مستندة إلى الرأي المتأثر بالثقافة العامة، بعيدًا عن الضوابط الشرعية للاجتهاد، وبانفصام كامل عن تراثنا الفقهي العظيم في هذا المجال.

وبالنقطتين الأخيرتين؛ يظهر التوافق القوي بين هذا المنهج والمنهج التغريبي، رغم التباين الكبير بين المنهجين في الأصول النظرية.

---

(١) وقد نقله عن التركية عبد الغني سني بك، وطبع سنة ١٩٢٤م، فليس من عجبٍ بعد هذا أن يُعنى بهذه الوثيقة أحد زنادقة العصر، فيعيد طبع الكتاب ويكتب مقدمة طويلة له (دار النهر، القاهرة: ١٩٩٥)، ألا وهو الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت: ٢٠١٠م)، والذي حُكم عليه في مصر بالردَّة عن الإسلام، فلجأ مع زوجته إلى هولندا.

(٢) الإمامة العظمى (٥٣٧).

(٣) وقد ساق جملة منها: خالد ضحوي الظفيري في ضوابط معاملة الحاكم (١/ ١٠٦-١١٢).

المبحث الثالث

المنهج المقارن بين الشريعة والقانون

أولًا- التعريف:

المقارن(١) من: قارنَ يقارن، قِرانًا ومُقارَنَةً، فهو مُقارِن، والمفعول مُقارَن، وهو يدلُّ في أصله اللغويِّ على جَمعِ شيءٍ إلى شيء، قارنتُ بين الشَّيئين، أي: جمعت بينهما. وجرى الاصطلاح المعاصر على استخدام هذه اللفظة بمعنى: الموازنة، والمفاضلة، والمقايسة. ولا يساعده أصله في لسان العرب، لهذا جاء في «المعجم الوسيط»: «قارنَ الشيءَ بالشيءِ: وازنه به؛ مُحدَثةٌ، وقارن بين الشيئين أو الأشياء وازن بينها، فهو مقارَن، ويقال: الأدبُ المقارَن أو التشريعُ المقارن؛ مُحدَثةٌ أيضًا»(٢).

والمنهج المقارِن من أساليب البحث الحديثة، حيث يعمدُ الباحث إلى دراسة أكثر من مادة علمية أو فكرة أو ظاهرة دينية أو اقتصادية أو اجتماعية، ويعقد موازنة بينها، ليرصد جوانب المشابهة والمخالفة، ويحدد المحاسن والمساوئ، ويخرج بنتائج تعين على إدراك الأصول والمبادئ، وفهم الآثار والنتائج. ويستخدم هذا المنهج فيما يعرف اليوم بالعلوم الإنسانية، وأكثر ذلك في مقارنة الأديان والقوانين والاجتماع واللغة(٣).

إن الموازنة والمقايسة بين الأشياء بديهية عقلية، لهذا وجدت في كتابات القدماء قبل الإسلام وبعده، كما نجد في القرآن الكريم إرشادًا للعقول السليمة إلى الموازنة بين التوحيد والشرك والحقِّ والباطل والخير والشرِّ(٤)، وصنَّف الفقهاء في الموازنة بين الآراء

---

(١) هو بالكسر: اسم فاعل، والفتح: اسم مفعول، لهذا نقول عن المنهج نفسه «مقارِن» بالكسر، وعن البحث الذي ينتجه هذا المنهج: «مقارَن» بالفتح.

(٢) المعجم الوسيط إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (مادة: قرن).

(٣) ستجد بحثًا مفيدا عن المنهج المقارن في أساليب البحث العلمي، للدكتور جميل صليبا، منشورات عويدات، بيروت: (١٩٨٧م).

(٤) انظر على سبيل المثال: الأنعام: ٥٠، هود: ٢٤، الرعد: ١٦، النحل: ٧٥-٧٦، الزمر: ٢٩.

الفقهية فيما عُرف بالخلافيَّات(١)، لكنَّ «المنهج المقارن» لم يُعرف أسلوبًا محددًا للبحث العلمي له قواعده وضوابطه ومدارسه إلَّا في القرنين الأخيرين مع النهضة الأوروبيَّة الحديثة. وبسبب الترجمة من الفكر الغربي بدأ المسلمون باستخدام لفظ: «المقارن» أو: «المقارنة» بمعنى الاصطلاح الغربي، وكان مجاله الأول في دراسة القوانين، ثم انتقل إلى مختلف العلوم، حتَّى دخل في العلوم الشرعية المحضة، مثل: «الفقه»، فشاع مصطلح: «الفقه المقارَن»، ويُقصد به المقارنة بين مذاهب الفقهاء فهو بمعنى: «فقه الخلاف»، أو: «الخلافيات»، أو يُقصد به المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي وهذا أكثر لهذا قال بكر بن عبد الله أبو زيد (ت: ١٤٢٩): «هذا اصطلاح حقوقيٌّ وافدٌ يُراد به: مقارنة فقه شريعة ربِّ الأرض والسماء، بالفقه الوضعيِّ المصنوع المختلَق الموضوع من آراء البشر وأفكارهم»(٢).

ثانيًا- حكم استخدام المنهج المقارن بين الشريعة والقانون:

سُئل الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت: ١٤٢٠) عن المقارنة بين الشريعة والقانون؛ هل يُعدُّ انتقاصًا للشريعة؟ فأجاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا كانت المقارنة لقصدٍ صالحٍ، كقصد بيان شمول الشريعة، وارتفاع شأنها، وتفوقها على القوانين الوضعية، واحتوائها على المصالح العامة، فلا بأس بذلك؛ لما فيه من إظهار الحقِّ وإقناع دعاة الباطل، وبيان زيف ما يقولونه في الدعوة إلى القوانين أو الدعوة إلى أنَّ هذا الزمن لا يصلح للشريعة، أو قد مضَى زمانها. لهذا القصد الصالح الطيب، ولبيان ما يردع أولئك ويُبيِّن بطلان ما هم عليه، ولتطمئنَّ قلوب المؤمنين، ولتثبيتها على الحقِّ. لهذا كلِّه لا مانعَ من المقارنة بين

---

(١) منها على سبيل المثال: الخلافيات للبيهقي، والتمهيد والاستذكار لابن عبد البر، والمحلى لابن حزم، وبداية المجتهد لابن رشد، والمغني لابن قدامة.

(٢) معجم المناهي اللفظية (مادة: الفقه المقارن).

الشريعة والقوانين الوضعية؛ إذا كان ذلك بواسطة أهل العلم والبصيرة المعروفين بالعقيدة الصالحة، وحسن السيرة، وسَعَة العلم بعلوم الشريعة، ومقاصدها العظيمة»(١).

ثالثًا- أوائل المصنَّفات المقارِنة بين الشريعة والقانون:

لقد أصبحت القوانين الوضعية جزءً من واقع أكثر الدول الإسلامية في العصر الحديث، فبذل أهل العلم والإيمان جهودهم في مواجهة هذه النازلة ببيان وجوب تحكيم الشريعة والنهي عن التحاكم إلى غيرها، والتحذير من القوانين الوضعية، ورأى بعضهم أن يتَّجه إلى بيان فضل الشريعة الإسلامية وكمالها ورجحانها وصلاحيَّتها لكل زمان ومكان من خلال مقارنتها بتلك القوانين الوضعيَّة التي فُتن بها الحكام وكثير من المحكومين.

إن أول تصنيف «مقارن» في هذا المجال هو كتاب: «تطبيق القانون المدني والجنائي على مذهب الإمام مالك بن أنس»، ألَّفه القاضي مخلوف بن محمد الشهير بمخلوف المنياوي (١١٣٥-١٢٧٧)، وذلك في عهد الخديوي إسماعيل الذي كلَّف رفاعة الطهطاوي بترجمة القانون المدني الفرنسي، وكلَّف الشيخ مخلوف بالتعليق على هذا القانون ومراجعته من وجهة الفقه المالكي لمعرفة أوجه الشبه والاتفاق بين الفقه المالكي وهذا القانون. وقد اقتصر عمله على بيان مواضع الاتفاق والمشابهة، من غير بيان الفروق والنقد(٢)، كما أنَّه كُتب في زمنٍ لم تعم فيه البلوى بتبديل الشريعة الإلهية بالقوانين الوضعية، لهذا فإنَّ هذا الكتاب ليس له أهميَّة كبيرة.

إن الكتاب الأهم في هذا الميدان وهو الأول من جهة المنهج والغاية من التأليف؛ هو: «المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية والتشريع الإسلامي مقارنة بين القانون

---

(١) مجموع فتاوى ابن باز (٤/ ٥٧-٥٨).

(٢) راجع: تطبيق القانون المدني والجنائي الفرنسي على مذهب مالك، للشيخ مخلوف بن محمد البدوي المنياوي، تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى (١٩٩٩م).

الفرنسي ومذهب الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»[1] للشيخ سيد عبد الله علي حسين وهو من العلماء الأفذاذ الذين جمعوا بين الدراسة الشرعية في الأزهر والدراسة القانونية في فرنسا، مع الذكاء والفطنة والهمة العالية، والتعظيم لشرع الله تعالى ودينه، فقام بهذه الدراسة المقارنة من خلال البحث والاستقصاء مدَّة سبع سنوات (١٩٤٠-١٩٤٧م)، مستهدفًا تحقيق أمرين أساسيين:

الأول- رفع الإصر عن علماء مصر، ودفع تهمة التفريط عنهم، وبيان أنهم ما رضوا بالتغيير القانوني الذي أحدثته إنجلترا عقب احتلالها للبلاد.

الثاني- العمل على الرجوع بالتشريع الإسلامي إلى مكانته السابقة من الاحتكام إليه، والعمل به، واستمداد التشريعات الواجبة التطبيق في مصر من أحكامه. وهو يعتبر عمله الذي تقدَّم به دعوةً وبلاغًا: «للمسلمين وحكَّامهم أن يرجعوا إلى دينهم القويم، ويحكِّموا به، ويتحاكموا إليه»[2].

وموضوع هذا الكتاب ليس في نظام الدولة المسلمة، وإنما في القوانين التفصيلية التي يحكم فيها في المحاكم، وهو متحمِّسٌ فيه لتنفيذ أحكام الشريعة، ناقم على أصحاب القوانين الوضعية، يُثبت بالشواهد التفصيلية تأثير الفقه الإسلامي في القانون الفرنسي، ويبيِّن بذلك رقي الفقه الإسلامي ونضجه وتطوه وصلاحيَّته للاستمداد منه. ورغم ذلك فإنَّ المؤلف لم يدعُ إلى طرح القوانين الوضعية بالكلية، وفتح أبواب المحاكم على أساس القضاء الشرعي المستند إلى الكتاب والسنة، وإنما دعا إلى مراجعة مشروع القانون المدني الجديد آنئذٍ على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، بحيث يقبل من أحكام هذا المشروع

---

(١) صدر في طبعته الأولى عن دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، ولم يطبع بعد ذلك إلا حديثًا بتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢١، في أربعة مجلدات. وإلى هذه الطبعة نحيل في هذا البحث.

(٢) المقارنات التشريعية (٤/ ٣٣٢). والتعريف المذكور مقتبس من مقدمة محققي الكتاب.

ما لا يعارض الأحكام الشرعية ويرد منه ما يتعارض، فلم يطالب بالرجوع إلى أحكام مذهب من المذاهب الفقهية وتقنين هذه الأحكام للعمل بها، كما أنه لم يطالب باعتماد مجلة الأحكام العدلية(١) التي كانت ما تزال نافذةً في عددٍ من البلاد العربية المجاورة كالعراق وسوريا والأردن وفلسطين، وإنما طالب بمجرَّد مراجعة أحكام المشروع لاستبعاد ما يتعارض من نصوصه مع أحكام الشريعة الإسلامية(٢).

ولعلَّ المؤلف يُعذَر في أخذه بهذا المنهج، لكونه «المنهج العملي الممكن والمقبول في الظروف المعاصرة»(٣)، أخذًا بقاعدة الموازنة في تحقيق المصالح ودفع المفاسد، ومراعاة الاستطاعة والقدرة، لكن من المؤسف أن هذا المنهج قد استغلَّه مشرِّعو القوانين الوضعية في البلاد العربية، حتَّى «يمكن القول دون أدنى مجازفة بأنَّ هذا المنهج الذي اقترحه المؤلف هو المنهج الذي سارتْ عليه التشريعات التي صدرت في البلاد العربية والإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين»(٤)؛ ليمرِّروا من خلاله مشروع تبديل شرع الله عَزَّوَجَلَّ بتلك القوانين، لكن المؤلف قد برَّأ ذمَّته من مثل هذا التدليس والتلبيس فصرَّح بالردِّ على مشرِّعِ القوانين الوضعيَّة في العالَم العربيِّ الدكتورِ عبد الرزَّاق السنهوريِّ، الذي جعل الشريعة مصدرًا رسميًّا احتياطيًّا يلجأ إليه القاضي إذا لم يجد نصًّا قانونيًّا ولا عُرفًا يمكنه الرجوع إليه، فقال الشيخ سيد عبد الله علي حسن فاضحًا مكر السنهوريِّ: «الواجب أن يقول الأستاذ بلغة العرب الفصيحة: إنني أدعو العرب لهجر التشريع الإسلامي في بلاد الإسلام حتى تعود إليه الحياة، ويعود خصبًا قويًّا، لأن رجلًا يُلزم القاضي بقانونه أن يحكِّم العادة قبل أن يحكِّم التشريع الإسلامي لا يصحُّ أن يتكلَّم في التشريع الإسلامي،

---

(١) وضعت مجلة الأحكام العدلية في عهد الدولة العثمانية، وصدرت من عام ١٨٦٩م حتى سنة ١٨٧٦م، واستمدَّت أحكامها من المذهب الحنفيِّ.

(٢) مقدِّمة محققي كتاب المقارنات التشريعية (١/ ٦).

(٣) من كلام محققي كتاب المقارنات التشريعية (١/ ٦).

(٤) من كلام محققي كتاب المقارنات التشريعية (١/ ٦).

لأنه يجهله، أو يعاديه»، كما نقض شبهاته في أن الشريعة يتعذَّر الحكم بها قبل تجديد الفقه وفتح باب الاجتهاد، مبيِّنًا أنَّ تعليق تحكيم الشريعة بالتجديد مجرَّد تكأةٍ وذريعة لاستمرار استبعاد الفقه الإسلاميِّ من التحكيم، ولتسويغ الأخذ من القوانين الوضعيَّة(١).

لقد تتابعت الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون، وكانت أغلبها من باب التسليم بالأمر الواقع، وليس لها ذلك الهدف الذي سعى إليه الشيخ سيد عبد الله علي حسن، لهذا بدأ الاتجاه إلى الدراسة المقارنة في كليَّات الحقوق قبل أن تُقدم عليه كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، ويشير بعض الباحثين إلى عدد من رسائل الدكتوراه التي نوقشت بحقوق القاهرة بعد عام (١٩٥٠م)، من ذلك: رسالة «نظرية تحمل التبعة» (١٩٥٠)، و«حوالة الدَّين في الشريعة الإسلامية والقانون المصري» للدكتور عبد الودود يحيى (١٩٥٧)، و«المسؤولية التقصيرية عن فعل الغير في الفقه الإسلامي» للدكتور سيد أمين (١٩٦٥)، و«آثار الحرب في الفقه الإسلامي» للدكتور وهبة الزحيلي (١٩٦٣)، و«نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي دراسة مقارنة» (١٩٧٤)(٢)، ثم كثرت الدراسات المقارنة كثرةً بالغةً، والعدد الأكبر منها هي رسائل ماجستير ودكتوراه.

ومن الجهود الفرديَّة في هذا المجال كتاب: «التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي»، للقاضي والمحامي عبد القادر عوده(٣)، قال في صدره: «هذه

---

(١) راجع مقدمة محققي كتاب المقارنات التشريعية (١/ ١٩-٢٥).

(٢) راجع: تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي للدكتور عبد الناصر العطار، مطبعة السعادة بالقاهرة (١٩٧٩). بواسطة مقدمة محققي كتاب المقارنات التشريعية (١/ ٢٦-٢٧).

(٣) كان من زعماء جماعة الإخوان المسلمون، أُعدم سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م) إثر الخلاف الذي حصل بين الإخوان وحلفائهم من الضباط الأحرار الذين قاموا سويَّةً بثورة يوليو (١٩٥٢م). من كتبه المطبوعة: الإسلام وأوضاعنا القانونية، الإسلام وأوضاعنا السياسية، المال والحكم في الإسلام، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه. مترجم في الأَعلام للزركلي (٤/ ٤٢). وراجع عن دوره في ثورة يوليو وثقته برجال الثورة: من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة للمستشار عبد الله العقيل، دار البشير، ط(٢)، ١٤٢٩هـ، (١/ ٤٩١-٥٠٥).

دراسات في التشريع الجنائي الإسلامي، مقارَنة بالقوانين الوضعية، وفَّقني الله فيها إلى إظهار محاسن الشريعة، وتفوِّقها على القوانين الوضعية، وسَبْقها إلى تقرير كلِّ المبادئ الإنسانية، والنظريات العلمية والاجتماعية التي لم يعرفها العالمُ، ولم يهتد إليها العلماء إلا أخيرًا»(١). ثم ذكر مقدِّمة عن النظام الإسلامي ونظرياته في الحكم والسياسة، ويظهر من خلالها جليًّا تأثُّر المؤلف بثقافته القانونية(٢)، ومحاولته لتطويع المبادئ الإسلامية بما يتوافق مع النظريات الغربية(٣).

رابعًا- المقارنة بين نظام الحكم في الإسلام بالأنظمة الوضعية:

لعلَّ أشهر المؤلَّفات في هذا المجال هو كتاب: «النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية قانونية» للأستاذ الدكتور منير حميد البياتي، وهو رسالته للدكتوراه، وبين يديَّ الطبعة الثالثة لدار النفائس في عمَّان، مزيدة ومنقَّحة (١٤٣١) في (٤٣٢) صفحة.

لقد نظرتُ في فصول هذا الكتاب، وتأملتُ بعض مباحثه، فأشكل عليَّ عدمُ التوافق بين عنوان الكتاب ومادَّته، فأصل الكتاب في تقرير الدولة القانونية أصالةً، ثم محاولة إخضاع نظام الحكم في الإسلام لها من خلال التأويل تارة، وإغفال الأحكام المقررَّة في السنة النبوية والفقه الإسلامي تارةً أخرى. وهذا الإشكال هو الذي حملني على تقصِّي معلوماتٍ أكثر عنه، فإذا بي أكتشف أن العنوان الأصلي للرسالة هو: «الدولة القانونية

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، وهي مصورة عن الطبعة الأولى في مصر: (١٩٤٩م)، في مجلدين.

(٢) تخرَّج من كلية الحقوق بالقاهرة، عام ١٩٣٠م واعترف في كتابه التشريع الجنائي (١/ ١٠) بأنَّه لم يبدأ دراسة الشريعة الإسلامية إلا في سنة ١٩٤٤م، وأصدر كتابه هذا سنة ١٩٤٩م.

(٣) انظر على سبيل المثال كلامه عن (نظرية المساواة) (٢٥)، (نظرية الحرية) (٢٩-٣٦)، (نظرية الشورى) (٣٧)، (نظرية تقييد سلطة الحاكم) (٤٢)، وقد أرسل الكلام في بحث هذه النظريات إرسالًا ولم يرجع إلى الأحكام المتقررة في السنة النبوية وفقه أئمة الإسلام.

والنظام السياسي الإسلامي»، وبهذا العنوان طبع في دار الحرية، بغداد: (١٩٧٨م) في (٥٨٢) صفحة، ولم أقف على هذه الطبعة لأتبيَّن ما أدخله المؤلف على طبعته الجديدة من تنقيح وزيادة، لكن من المؤكِّد أنَّه لم يستطع معالجة الإشكال الذي نتج عن تغيير العنوان، وإن قرن بين العنوانين في مقدمة الطبعة الجديدة ص(١٢).

إن هذه المقارنة لم تقم على أساس نقد الأنظمة الوضعية في الحكم، وما نتج عنها من صور ووسائل ومؤسسات للدولة تنافي النموذج الإسلاميَّ، وإنما قامت على أساس إيجاد وصياغة ما يمكن تسميته بالنموذج القانوني والدستوري للحكم الإسلامي بالتأويل والتبديل والتحوير حتَّى يكون موافقًا للنموذج الغربيِّ، داخلًا في إطاره، خاضعًا لأصوله وقواعده، وقد أفصح عن ذلك في مقدمته فقال ص(١٢): «باحثًا عن مقومات الدولة القانونية في الإسلام والضمانات التي احتواها النظام الإسلامي لتحقيق خضوع الدولة للقانون».

لقد تكلَّف المؤلف في ذلك الشطط، وركب الصعب والذَّلول، ليقدِّم نموذج الحكم الغربي المتمثل في الدولة القانونية بثوب إسلامي عصري، مقررًا فيه مقوِّمات الدولة القانونية: «الدستور، وتدرج القواعد القانونية، والاعتراف بالحقوق والحريات» ص(٣٩-١٥٨)، وضمانات تحقيق الدولة القانونية: «الفصل بين السلطات، وتنظيم الرقابة القضائية، وتطبيق النظام الديمقراطي» ص(١٥٩-٢٦٦)، ثم بحث «تنظيم الرقابة القضائية» (٢٧١-٣٠٨) و«تطبيق النظام الديمقراطي» (٣٠٩-٣٤٣)، وفي ثنايا هذه العناوين البارزة أبواب وفصول ومباحث تحتاج إلى دراسة متأنية، ونقد علمي دقيق، لكشف ما فيها من تلبيس وتأويل ومخالفة لمنهاج السنة النبوية والخلافة الراشدة، والله المسؤول أن يوفِّق لذلك باحثًا متقنًا منصفًا.

المبحث الرابع

المنهج الشرعي الأصيل

أقصد بالمنهج الشرعيِّ الأصيل المنهج المستوفي لشروط البحث الشرعي، والاجتهاد الفقهي، في ضوء الكتاب والسنة، وأصول الاستدلال وقواعده المتقررة عند أهل العلم، من غير تقليد ولا تعصب ولا جمود، ومن غير تأثُّر وخضوع للنظريات والمناهج الدخيلة على أهل الإسلام، خاصة النظم والمبادئ الغربية التي استطاعت بسبب الغزو العسكري أولًا، والغزو الفكري والثقافي والاقتصادي والمدني ثانيًا أن يكون جزءً من واقع الأمة المرير.

ولا شكَّ أن الالتزام بهذا المنهج، والسير عليه، والتسلُّح به في مواجهة الأفكار والمبادئ الدخيلة؛ يحتاج إلى قوة إيمانية، وتبحُّرٍ في العلوم الشرعية، وثقةٍ مطلقةٍ بكمال الشريعة وصلاحيتها وإصلاحها لكل زمان ومكان، وثبات وشجاعة في منازلة مناوئيها وأعدائها.

لقد أجَلْتُ النظر في الكتابات المعاصرة فلاحظتُ قلَّة التصنيف وفق هذا المنهج، ولعلَّ السببَ في ذلك أنَّ الفقهاء المعاصرين وجدوا السابقين قد ألَّفوا في هذا الموضوع ما يفي بالغرض، فعنوا بها دراسة وتدريسًا، فقد طبع كتاب: «الأحكام السلطانية» لأبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠) في بون سنة (١٢٦٩هـ/ ١٨٥٣م)، ثم في القاهرة (١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م)، ليكون أهم مرجع في بابه، وطبعت رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» سنة (١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م)، كما طبع: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفرَّاء الحنبلي (ت: ٤٥٨)

سنة (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، وتتابعت طباعة الكتب التراثية في هذا المجال، وكتبت عنها كثير من البحوث والدراسات(١).

وألَّف أحد أبرز رجال النهضة الإسلامية في بلاد الهند صديق حسن خان (١٢٤٨-١٣٠٧هـ/ ١٨٣٢-١٨٩٠م) كتاب: «إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة»، طبع في الهند سنة (١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م)، تكلَّم فيه عن الخلافة والإمامة والبيعة وتعرض لمسائل في النظم الإدارية والقضائية والجزائية وغيرها من الأحكام السلطانية على طريقة الفقهاء، ولم يعالج مسائل النوازل مثل وقوع المملكة تحت حكم الاحتلال الأجنبي، كما كان حال مسلمي الهند، أو تعدُّد الأئمة، مع أنه بحث هذه المسألة في كتابه: «الروضة الندية»(٢).

لقد كان لسقوط الدولة العثمانية، وإلغاء السلطة وفصلها عن الخلافة في (٤/ ١١/ ١٩٢٢م)، أكبر الأثر في اهتمام العلماء والمصلحين بمسألة الخلافة، فكتب الشيخ محمد رشيد رضا (ت: ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م) في «مجلة المنار» سلسلة من المباحث (١٩٢٢م)، جمعها في كتاب: «الخلافة أو الإمامة العظمى» منتصرًا فيه لمنصب الخلافة، ولكونه منصبًا دينيًّا، ومقررًا أهميته ووجوب المحافظة عليه، ناقلًا كلام العلماء من كتبهم «العقائدية والفقهية»، ليدحض بذلك دعوات أعداء الخلافة من «الإفرنجيين والمتفرنجين

---

(١) من ذلك الطبعات الكثيرة جدًّا لكتاب الماوردي، أما الدراسات عنه فكثيرة أيضًا، منها: فقه الخلافة بين الماوردي والجويني لمحرم شتولانوفتش، العقوبات التعزيرية عند الماوردي في الأحكام السلطانية لتركي بن عبد الله الطيار، إسهامات الإمام الماوردي في النظام المالي الإسلامي لشوقي عبده الساهي، الماوردي والاجتماع السياسي لمحمود محمد سلمان، الماوردي: رائد الفكر السياسي الإسلامي لأحمد وهبان، الماوردي في نظرية الإدارة الإسلامية العامة لفاضل عباس الحسب، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي لأحمد مبارك البغدادي، الآراء الاقتصادية عند الإمام الماوردي لجريبة بن أحمد الحارثي، الإمام أبو الحسن الماوردي لفؤاد عبد المنعم، المدينة والدولة في الإسلام، دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون لرضوان السيد، إضافة لعشرات البحوث في المجلات المحكَّمة، وبعض هذه الكتابات سياسية أو فكرية بعيدة عن المنهج الفقهي. ولمحمد عبد القادر أبو فارس كتاب: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية وفيه موازنة بين كتابه وكتاب الماوردي.

(٢) الروضة الندية شرح الدرر البهية (٢/ ٣٦٢)، واستفاد منه محمد رشيد رضا في الخلافة.

من المسلمين»، وقد دعا فيه «الحكومة التركية الحديثة إلى إقامة الإصلاح الإسلامي بل الإنساني الأعظم بإقامة حكومة الخلافة الجامعة بين القوة المادية والفضائل الإنسانية»، وذلك قبل أن تظهر تلك الحكومة بقيادة مصطفى كمال أتاتورك عداءها السَّافر للإسلام والمسلمين، وتقرر إلغاء الخلافة نهائيًّا وطرد بني عثمان من أراضي الجمهورية التركية في (١٣/ ٣/ ١٩٢٤م). لهذا اعتذر مصطفى صبري لمحمد رشيد رضا في ثقته وحُسن ظنِّه بالاتحاديين والكماليين؛ بعدم معرفته بحقيقة حالهم. وقد أصاب في اعتذاره؛ فقد تبرَّأ محمد رشيد رضا منهم، وأبلغ في ذمِّهم؛ عندما كشفوا عن وجههم القبيح أمام العالم الإسلامي بإلغاء الخلافة وإعلاء الدولة العِلمانية(١).

إنَّ الذي يُحمد لمحمد رشيد رضا فيما كتبه في مسألة «الخلافة»؛ انتصاره لهذا المنصب الديني، وحرصه على وحدة العالم الإسلامي، واجتماع كلمته، وقد جاهد في هذا الميدان جهادًا محمودًا، لكنَّه لم يوفَّق في آرائه حول صيغة الحكم فأقرَّ النظام الديمقراطي وجعل سلطة الإمام أو الخليفة مقيَّدة بالدستور والقوانين التي يصدرها مجلس النوَّاب المنتخب، ولن يجد الدارس والمتأمل صعوبة في معرفة دوافع مثل هذه الآراء في الواقع المرير والأحوال الاستثنائية التي أحاطت بالمسلمين في ذلك العصر(٢).

---

(١) كتاب: النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة للشيخ مصطفى صبري أحد شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، وهاجر من تركيا بعد الانقلاب العلماني واستقر في مصر، وسلف ذكره، وألَّف كتابه المذكور في بيروت، وطبع بالمطبعة العباسية سنة (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م)، وجدَّد الدكتور مصطفى حلمي أثابه الله طبعه، لكنَّه حذف بعض تعليقات المؤلف على كتابه، وجعل عنوانه الرئيسي: الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية (دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٥)، ولم يذكر اسم المؤلف على الغلاف. وقد تكلم المؤلف عن كتاب الشيخ محمد رشيد رضا في ص: ٨٠ وما بعدها، ومما قاله عنه: «إنه لم يصرح أصل الداء حقَّ صراحته، وإن بالغ في تعريف الدواء، والدليل على ذلك استمداده في إحياء منصب الخلافة من الذين خربوها، وسعوا في خرابها، ونفسُه معترف بتخريبهم لا بالسعي في الخراب»!

(٢) يُراجع فيما تقدَّم: الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر دراسة ونصوص، دراسة وتقديم: وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت: (١٩٩٦م). وراجع عرضًا ومناقشة لبعض آراء محمد رشيد رضا في الحكم والإمامة والخروج في «محمد =

ولعلَّ أحسن الكتابات المعاصرة في النظام السياسي الإسلامي هي الرسائل العلمية في الكليات الشرعية، حيث تكون أقرب إلى البحث الفقهي المنضبط، وأبعد عن التأثيرات الفكرية الدخيلة:

فمنها: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» رسالة دكتوراه في الفقه المقارن مع مرتبة الشرف الأولى من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر (١٩٧١م)، للأستاذ الدكتور محمد رأفت عثمان(١)، وهي بحث علميٌّ حافل، قدَّم فيه الباحث تأصيلًا متكاملًا للنظام السياسي في الإسلام، واعتمد في ذلك على المصادر الإسلامية الأصيلة، ولم يخضع للنموذج الغربي خاصة فيما يتعلق بالديمقراطية والانتخابات وسلطة البرلمان، بل قدم بديلًا إسلاميًّا متميزًا باستقلاليته النابعة من مصادره وتراثه الفكري والتاريخي، ودحض جملةً من الشبهات والاعتراضات. فهو مفيد في بابه، لا غنى لطلبة العلم عنه، وإن كان يرد عليه بعض الملاحظات، ويستدرك عليه بعض الأمور، من ذلك: عدم تمييزه في موارد البحث بين كتب أهل السنة وكتب المتكلمين، حيث جرى على استخدام مصطلح: «أهل السنة» بمعناه العام مقابل «الشيعة».

ومن الرسائل العلمية التي عالجت موضوعًا معيَّنًا من موضوعات السياسة الشرعية: «ولاية المرأة في الفقه الإسلامي» لحافظ محمد أنور(٢)، و: «المرأة والحقوق

=رشيد رضا: طود إصلاح، دعوة وداعية» لخالد بن فوزي بن عبد الحميد آل حمزة، دار علماء السلف، الاسكندرية: (١٤١٥) ص(١٨٨) وما بعدها. وللباحث محمد سليمان أبو رمَّان: السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجًا، دار البيارق، عمَّان: ١٤٢٢.

(١) صدرت الطبعة الأولى عن دار الكتاب الجامعي بالقاهرة سنة ١٩٧٥م في (٤٨٠) صفحة، والطبعة الثانية عن دار القلم بدبي ١٩٨٦م، وله طبعات أخرى.

والدكتور محمد رأفت عثمان هو أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، وعضو مجمع البحوث الاسلامية. وعضو هيئة كبار العلماء بالأزهر، وعضو مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، وخبير بمجمع الفقه الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي والعميد الأسبق لكلية الشريعة والقانون.

(٢) رسالة ماجستير بإشراف الشيخ صالح بن غانم السدلان، دار بلنسية، الرياض: ١٤٢٠، في (٨١٣) صفحة.

السياسية في الإسلام» لمجيد محمود أبو حجير(١)، وهو مفيد جدًّا في مناقشة وردٍّ بعض الآراء الشاذة والمرجوحة في موضوعه.

ومن أجود الكتابات المعاصرة: «معاملة الحاكم في ضوء الكتاب والسنة» للدكتور عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم (ت: ١٤٢٥)، فقد لخَّص فيه ما يتعلَّق بأحكام الإمامة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

ومن الرسائل العلمية أيضًا: «ضوابط معاملة الحكام عند أهل السنة والجماعة وأثرها على الأمة» للدكتور خالد ضحوي الظفيري، وهي رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم بن عامر الرحيلي(٢).

أما النوازل والمسائل المستجدَّة في هذا المجال؛ فمظانُّها كتب الفتاوى الشرعية للمجامع الفقهيَّة، ولجان الفتوى وكبار علماء العصر، مثل: «فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء»، وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت١٣٨٩)، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت١٤٢٠)، والشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١)(٣)، وأمثالهم من العلماء الذين حملوا هموم الدعوة والإصلاح والتجديد في الأمة الإسلامية، وكانوا مرجع الناس في النوازل والملمات(٤).

---

(١) رسالة ماجستير في القضاء الشرعي بكلية الدراسات العليا، في الجامعة الأردنية ١٩٩٤م، مكتبة الرشد، الرياض: ١٩٩٧م، في (٥٧٩) صفحة.

(٢) طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عمادة البحث العلمي: ١٤٣٠ في (٨٦٥) صفحة.

(٣) له تعليقات نفيسة على «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُمَاٱللَّهُ، مدار الوطن للنشر، الرياض: ١٤٢٧ في (٥٠٠) صفحة.

(٤) ومن المراجع المفيدة في هذا الباب كتاب: الحاكمية والسياسة الشرعية عند شيوخ جماعة أنصار السنة المحمدية إعداد: عادل السيد، دار الإبانة، القاهرة: ٢٠٠٩م في (٥٤٤). وهو مجموع قيِّم يتضمن مقالات وفتاوى وأقوال كبار علماء السنة في مصر كالعلامة الشيخ محمد حامد الفقي (ت: ١٣٧٨)، والعلامة الشيخ أحمد محمد شاكر (ت: ١٣٧٧)، والعلامة الشيخ عبد الرحمن الوكيل (ت: ١٣٩٠)، والعلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (ت: ١٤١٥)، وغيرهم من العلماء والأشياخ المعروفين بالتوحيد والسنة والاستقامة =

النتائج والتوصيات

بعد هذه الجولة الماتعة بين كتب السياسة الشرعية عمومًا، والنظام السياسي الإسلامي خصوصًا، أحبُّ أن أسجِّل بعض الملاحظات والنتائج والتوصيات:

١- مصطلح «السياسة الشرعية» له دلالة واسعة، ومدخل في مجالات متنوعة، ومن مجالاته ما يتعلق بالنظام السياسي الإسلامي، أو مسائل الولاية الشرعية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

٢- اهتمَّ المعاصرون بالكتابة في النظام السياسي الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية، وظهور التيارات المختلفة في العالم الإسلامي من قومية وعلمانية وإسلامية وغيرها.

٣- اختلفت مناهج الكتَّاب في النظام السياسي الإسلامي باختلاف عقائدهم وانتماءاتهم الفكرية والثقافية، فظهر المنهج التغريبي والذي هو في حقيقته المنهج التخريبي، ومنهج التفسير السياسي للإسلام، والمنهج المقارن بين الشريعة والقانون الوضعي، والكتابات على طريقة هذه المناهج وما يشبهها أو يقاربها أو يخلط بينها كثيرةٌ جدًّا، يغلب عليها الطابع السياسي والفكري، وهي مليئة بشبهات الفكر الغربي، فتحتاج إلى دراسات شرعية جادَّة في تقييمها ونقدها.

٤- إنَّ تمييز تلك المناهج، ونقدها، وبيان الخلل الداخل عليها؛ لا يعني طرح نتاج أصحابها في هذا المجال، ولا التنكر لهم فيما بذلوا من جهودٍ في مواجهة العلمانية والجحود

=على منهاج النبوة. وقد أحسن الجامعُ أثابه الله في الترتيب والعرض والتعليق، ووُفِّقَ في إبراز منهج أولئك العلماء في علاقتهم بالدولة، وجهودهم في الإصلاح والنصيحة والأمر بالمعروف ولنهي عن المنكر على منهج متوافق مستقيم، من غير اضطراب ولا تناقض.

للشريعة الإسلامية، والعالم وطالب العلم المتمكِّن لا جرم يستفيد من تلك الجهود، وكل أحد يؤخذ من قوله ويردُّ إلا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٥- إن الكتابات التي التزمت بالمنهج الفقهي حسب ضوابط البحث والاجتهاد المتقررة في أصول الشريعة قليلة، ولعلَّ مردُّ ذلك إلى استغناء الفقهاء المعاصرين بكتب المتقدمين، وعنايتهم بها دراسةً وتدريسًا.

٦- يمكن استخراج مادة علمية زاخرة عن نوازل ومستجدات النظام السياسي الإسلامي من كتب الفتاوى وأبحاث المجامع الفقهية والمجلات العلمية المحكَّمة.

٧- يوصي الباحث مراكز البحوث الإسلامية المعنية بإنشاء قاعدة بيانات مرجعية عن الكتابات المعاصرة في السياسة الشرعية، كما يقترح أنَّ يؤسس على هذا البحث تسجيل رسالة جامعية في مناهج المعاصرين في دراسة النظام السياسي الإسلامي.

* * *

الخاتمة

ماذا بعد الثورات العربية؟!

عندما يكون البحث عن «التراث» الذي يمثِّل الماضي فإنَّه يكون محدود الزمان والمكان والأشخاص والموادِّ، فيمكن الإتيان عليها بالتتبع والاستقصاء والحصر الدقيق، بخلاف ما إذا كان عن «المعاصرة» التي تمثِّل الماضي القريب والحاضر المتجدِّد الذي يتَّصل به مستقبل لا حدود له بالنسبة لقدرات الباحث ومداركه. ومن هنا فإن هذا البحث لم يعبُرْ إلى مرحلة ما بعد الثورات العربية، التي بدأت بالثورة التونسية (١٧/ ١٢/ ٢٠١٠)، ثم المصرية (٢٥/ ١/ ٢٠١١)، واليمنية (٣/ ٢/ ٢٠١١)، والليبية (١٥/ ٢/ ٢٠١١)، والسورية (١٥/ ٣/ ٢٠١١)، وخلَّفت حالة كبيرة من الفوضى والاضطراب في هذه البلاد، وتحولت في سوريا إلى حربٍ مدمِّرة.

إنَّ دراسة هذه المرحلة لا بدَّ أن تستند إلى المواد الإعلامية المبعثرة في وسائل الإعلام الجديدة، حيث أصبحت الدراسات العلمية الجادَّة شحيحة، واتَّجه الجميع إلى التعبير عن منهاجها وأفكارها ومشاريعها السياسية من خلال البيانات والمقالات والمؤتمرات والمشاركات المتنوعة في برامج التلفاز الحوارية وفي صفحات الانترنت والفيس بوك والتغريدات القصيرة... ودراسة هذا الكمِّ الهائل من المعلومات لتنوء بالعصبة أولي القوَّة من الباحثين المبرَّزين، فلا بدَّ أنْ تنتظم جهودهم وتتكامل من خلال مراكز الأبحاث المتخصصة. ورغم ذلك فإن الملاحظة المبدئية التي يمكن أن يقدِّمها الباحث في هذا المجال هي أن مواقف الإسلاميين الحركيين وممارساتهم في هذه المرحلة تمثل تطبيقًا عمليًّا لما أصَّلوا له نظريًّا وفكريًّا في أدبيَّاتهم خلال العقود الماضية. ولن يجد الدارس صعوبة في ربط هذه المواقف والممارسات بما قرَّره أولئك في كتبهم ودراساتهم التي ذكرت بعضها في المباحث الثلاثة الأولى من الفصل الثاني من هذا البحث.

إنَّ من أهمِّ معالم هذه المرحلة بروز ما يعرف بحركات الإسلام السياسي، وتصدرها الحوادث السياسية بفاعلية وتأثير خاصة في تونس ومصر، ممَّا شجَّع الباحثين والكتاب على الحديث بإسهابٍ عن الحركات الإسلامية ومشاريعها السياسية، كما اتَّجهت تلك الحركات وهي في نشوة النصر والشعور بالقوة إلى الحديث عن نفسها وعن مشروعها الفكري والسياسي بصراحة ووضوح لم تكن تجرأ عليه من قبلُ! وفي هذا السياق لا بدَّ أن أشير إلى كتابات المفكر الحركي الأبرز: عبد المنعم صالح العلي العزِّي، المتستِّر بالاسم الحركي: محمد أحمد الراشد (ولد في بغداد: ١٩٣٨م)؛ فقد أكثر من الكتابة في مسائل الحكم والدولة والثورة والتغيير، وأصبح في كتاباته الأخيرة أكثر وضوحًا وجرأة، ففي كتابه الجديد: «تنظير التغيير: النظرية التكاملية للتغيير السياسي الإسلامي» (١٤٣٣/ ٢٠١٢)؛ حقائق واعترافات خطيرة عن المشروع الحركي للثورة في جميع الدول الإسلامية، بل قال في مقدمته: «يجب أن تقوم في كل بلاد العرب»، ثم شرح نظرية «التغيير الحركي» ليؤصل لمفاهيم الثورة والحرية والديمقراطية والسلطة والدولة... فهو حريٌّ بالدراسة والاستكشاف لمعرفة مخاطر الفكر الحركي على كيان الأمة وتماسكها وأمنها واستقرار دولها.

وأخيرًا وكما ذكرتُ آنفًا فإنَّ الحاضر متجدِّدٌ، ووقائعه متلاحقة، فإذا كان وصول حركة الإخوان المسلمون في مصر إلى سدَّة الحكم باعثًا للإسلاميين الحركيين على التفاؤل وزيادة الثقة في مشروعهم الفكري، فإنَّ ذلك الصعود قد أعقبه سقوط سريع مذهل، فقد تولى الدكتور محمد مرسي مرشح الإخوان المسلمون رئاسة جمهورية مصر العربية بتاريخ: ٣٠ يونيو/ حزيران ٢٠١٢م، وما أن أتمَّ حولًا كاملًا حتى خرجت الملايين مطالبة بعزله بما عُرف بثورة ٣٠ يونيو ٢٠١٣م، التي انتهت بعزله في ٣ يوليو/ تموز ٢٠١٣م، ودخلت

مصر مرحلة جديدة من مرحلة الاضطراب السياسي، والله المسؤول أن يصلح أحوال المسلمين، ويحفظ بلادهم من الشرور والفتن. والحمد لله رب العالمين.

* * *

فهرس

مقدمة..٢٢٣

الفصل الأول- السياسة الشرعية: الماهية، والتاريخ، والموضوعات.............٢٢٥

المبحث الأول: مصطلح السياسة الشرعية: التاريخ والدلالة.............٢٢٥

المبحث الثاني: المعيار في معرفة الكتب المعاصرة في السياسة الشرعية.........٢٣٥

المبحث الثالث: أوائل الكتب المعاصرة في السياسة الشرعية...............٢٣٩

المبحث الرابع: موضوعات الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية.......٢٤٤

الفصل الثاني- مناهج الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية...............٢٤٦

المبحث الأول: المنهج التغريبي...٢٤٦

المبحث الثاني: منهج التفسير السياسي للإسلام...........................٢٥٣

المبحث الثالث: المنهج المقارن بين الشريعة والقانون.......................٢٦٣

المبحث الرابع: المنهج الفقهي الأصيل....................................٢٧١

خاتمة: النتائج والتوصيات...٢٧٦

* * *